تأويل
النص القرآني
وقضايا النحو

د. محمود حسن الجاسم



آفاق معرفة متجددة
www.fikr.com



تأويل النص القرآني وقضايا النحو

تأويل النص القرآني وقضايا النحو/ محمود حسن الجاسم.- دمشق: دار الفكر ٢٠١٠ .- ٤٢٤ ص ؛ ٢٥سم.

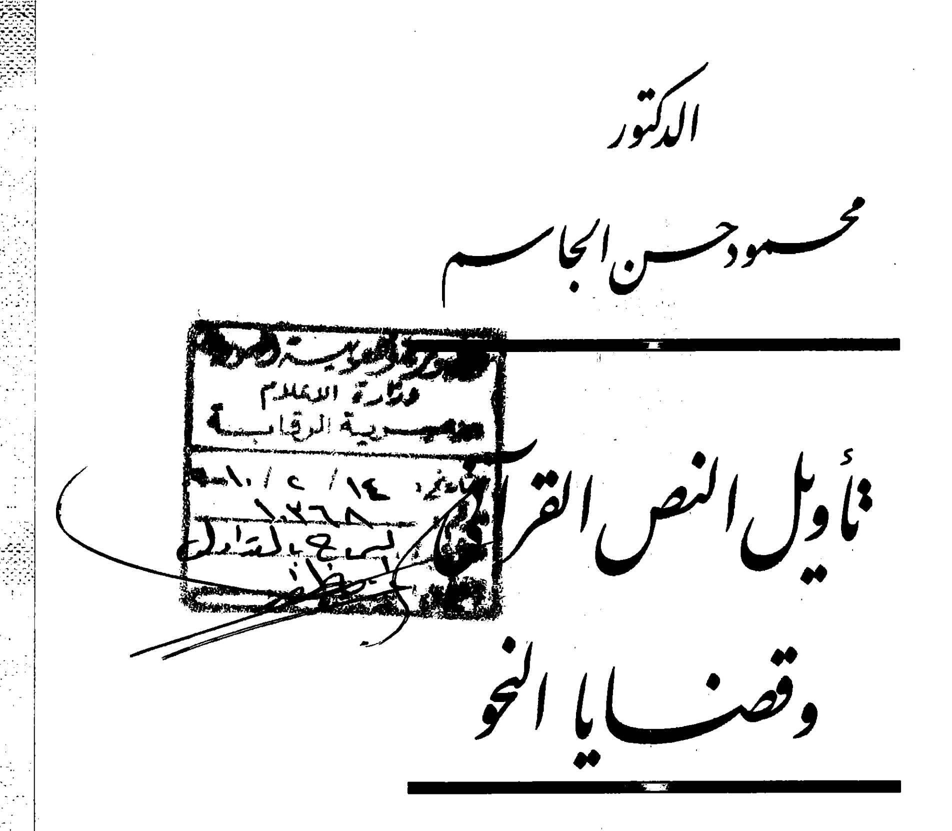
ISBN:978-9933-10-129-9

١-٢١١,٧٤ ج ا س ت ٢-العنوان ٣-الجاسم

مكتبة الأسد

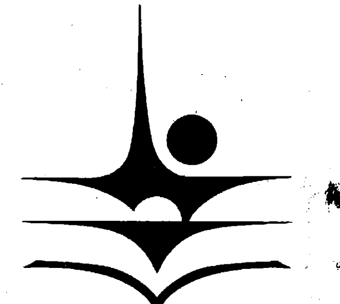
الدكتور

محمود حسن الجاسم



تأويل النص القرآني وقضايا النحو





دار الفكر - دمشق - برامكة
٣٠٠١ ٩٧ ٩٤٧ ٠٠٩٦٣
٣٠٠١ ١١ ٠٠٩٦٣
http://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

تأويل النص القرآني وقضايا النحو

د. محمود حسن الجاسم

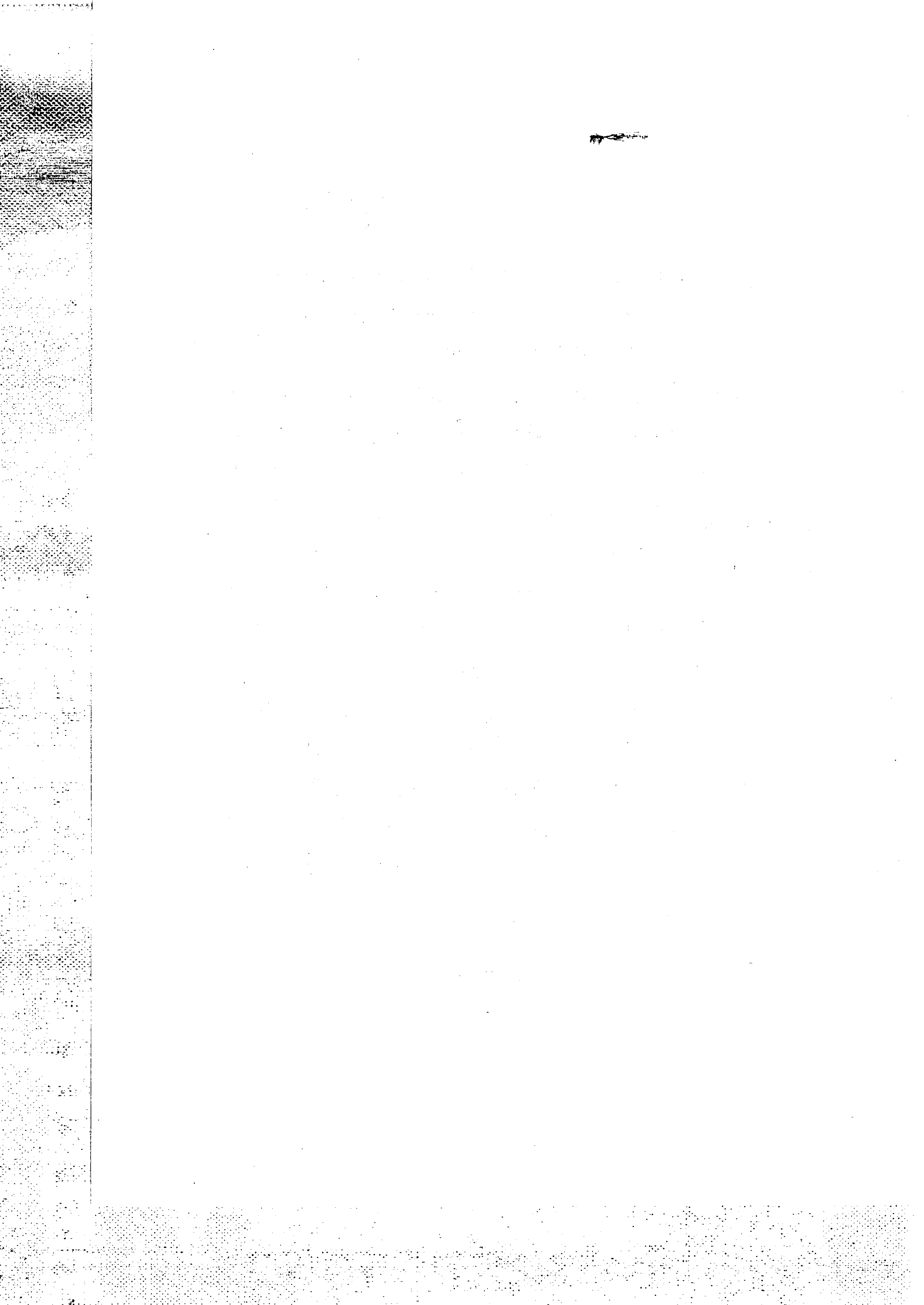
الرقم الاصطلاحي: ١٢٤٢٩,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 978-9933-10-129-9
التصنيف الموضوعي: ٢١١-٤١٥ (علوم القرآن/القواعد والنحو)
٤٢٤ص، ١٧ × ٢٥ سم
الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ = ٢٠١٠م

المحتوى

الإهداء

يحار المرء في مسألة الإهداء هذه، فثمّة أناس كثر لهم فضل في جانب ما، ممّا يواجهه المرء أو يحتاجه، وهذا الفضل عزيزٌ مستقر في خفايا ضميره، ولكن هناك أناس يتجاوزون ذلك...، إنهم جزء من وجوده وكيانه روحًا وجسدًا، ودنيا أخرى من السعادة، فقد شكّلوا انعطافًا في حياته، وجعلوا لها معنى وهناءة، إذ حرّكوا الجمال في وجدانه وروحه، وغمروا القلب بالبهجة، فبات يضحك بهم ولهم، ويصغي إليهم، إنّهم هذا الضجيج اللذيذ الجميل الذي تتجلّى به الحياة، وبحر العطاء الفيّاض الذي غمرني بالجمال والسّكينة، إنهم أولادي وزوجتي. ولا أدري كيف فجّروا فيّ نهر الحياة، من وراء الصرامة النحوية وجفاف العقل والمنطق، ليجعلوا منها ينبوعًا منسابًا تشدو له روحي وكياني؟! فإليهم...، إلى زينة الحياة الدّنيا وأعزّ ما في الوجود: **الحسن ورهام ويمنى**، وإلى الإنسانة الرائعة التي بها يكون للكلمة عذوبة، وللحياة جمال وسعادة، إلى سُكنى وجودي وشريكة عمري، التي لا تعرف إلا العطاء، والتي أحترمها كثيرًا كثيرًا بقدر ما أحبّها: **أمّ الحسن**... إليهم أهدي هذا الجهد.

محمود



المقدّمة

حظي القرآن الكريم بما لم يحظ به نصّ عرفته البشرية على مرّ العصور، من عناية وخدمة وإجلال وحفظ وتفهّم وتأويل وجدل، فقد انبرى له المسلمون بالتلاوة والحفظ والتفسير والتأويل والتعلّم والتعليم، متبرّكين مقدّسين، يتدارسونه في المساجد والمجالس، لمعرفة مراميه ومقاصده، فكان أن نظم حياة الإنسان المسلم، وعلاقته بالخالق سبحانه، وبالإنسان والوجود عامة.

وقد كان من ميزات هذا النّص المقدّس أنه قدّم التبليغ الإلهي بأسلوب فنّي فريد، تميّز بمنتهى الجمال والكمال، فجاء نسيجه اللغوي معجزًا، تحدّى كل من سمعه بأن يأتي بسورة من مثله. ولمّا كان نسيج النص القرآني راقيًا معجزًا ببلاغته، وأحاطت به معطيات خارجية متنوعة من أهمها أسباب النزول، تميز بثراء دلالي لا مثيل له، ولاسيما بعد أن تطورت الحياة وازداد الاحتكاك بالأمم الأخرى، فقد أسهم التطور في نمو هذا الثراء الدلالي لآيات الذكر الحكيم، نظرًا لتنوّع التلقّي الذي يتأثر بالمتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية عامة، فكلما ازداد الاحتكاك بالثقافات الأخرى، كان تلقي النص القرآني بحاجة إلى قراءة تستوعب متغيرات الواقع بمختلف ألوانه.

ومع مرور الأيام تنوّعت الأفهام، وتشعبت المذاهب في تأويل النص القرآني، ولاسيما نصوص الفقه والعقيدة، ففسِّرت بمستويات وتوجّهات متعددة، وخضعت لتأويلات متنوّعة. وقد نشأت فرق واتجاهات في علوم التشريع والعقائد، إذ تأسست في ميدان التشريع المذاهب الفقهية الشهيرة في الفكر السنّي، وتمثّلت بكلٍّ من المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي والظاهري، وفي ميدان العقيدة تشكّل المذهب الاعتزالي الذي خرج على الجماعة في أصوله وأدلته، ثم انبثق عنه الفكر الأشعري ليردّ عليه نصرةً لرأي

الجماعة، ثم تلا ذلك المذهب الماتريدي، ناهيك عن فرق من المتصوِّفة تحت مسمَّيات متنوعة. يضاف إلى ما سبق التوجُّه الشّيعي الذي يمثل الجناح الثاني للفكر الإسلامي، وقد استقى مفاهيمه من منابع تختلف في قسم منها عن تلك التي نهل منها الفكر السنّي، وانقسم أيضًا إلى فرق وتوجهات متنوعة نتيجة للتطور الذي سبق ذكره.

ولما أخذ الدرس يتطور ويتعمق بمرور الأيام، وكان المعنى لا يتحقق إلا عن طريق النظام التركيبي، جاءت الإشارات النحوية ملازمة للتفسير القرآني آخذة بلحمة التحديد الدلالي فيه، وكان وجودها في بدايات التلقّي والمدارسة من قبيل الفهم للدلالة التفسيرية، التي من ضمنها بعض العناصر النحوية، وقد تطور ذلك مع مرور الوقت بتطور الثقافة العربية الإسلامية، فكلّما تعمّق النظر في التفسير ازداد التأمّل في هذه الأمور، ومن ثم أصبحت قوانين الاستعمال في كلام العرب والشواهد المسموعة معايير يُحتكم إليها في توجيه الدلالات القرآنية. ولمّا تشكّل الدرس النحوي، وجرِّدت أحكامه بمقولات نظرية صالحة للتعليم، أصبح من جملة المعطيات التي يأخذها المفسِّر بالحسبان، في توجيه المعنى القرآني وتحديد المرامي والمقاصد.

وإذا كان النص القرآني يتميّز بالثراء الدلالي، فمن الطبيعي أن يكون التأويل من أبرز السمات في عملية التلقي، إذ يلحظ المتأمل أن حمل النص على غير ظاهره، والتأمل والخلاف في تحديد الدلالات التي تحتاج إلى جهد من إعمال الذهن، قد نشأ منذ بدايات النظر في القرآن الكريم، ثم أخذ ينمو ويتلوّن بتطور الدرس. ويبدو أن التأويل لدى الفرق الإسلامية قد أخذ مسارين: الأول التأويل اللغوي الذي يجعل من معطيات النص ميدانًا للأدلة في تشكل المعنى لديه، فضلاً عن معهود النظم وقوانين النظام التركيبي عامة وخصوصية المتلقي. والثاني يختلف عن سابقه، وهو ما يعرف بالتأويل الرمزي، الذي يسقط على النص دلالات، لا تعتمد المعطيات السياقية اللغوية وقضايا الجانب التركيبي، وإنما تعتمد أمورًا يستقيها المفسِّر من مصادره الخاصة به، التي تنسجم ومنظومته

في فهم الدين، والتي تميّزه من غيره، وأكثر ما نلمس هذا اللون من التأويل لدى بعض الفرق من المتصوفة والشيعة.

ويلحظ المتأمل أن للجانب النحوي في التأويل اللغوي للنصوص القرآنية بالغ الأهمية، ولاسيما في ميداني التشريع والعقائد، وتتجلى هذه الأهمية في جوانب متنوعة، فقد راعى المفسرون في تأويلهم جملة الضوابط التركيبية الخاصة بالنصوص، مثل القوانين المتعلقة بالعائد، ومظاهر الترابط التركيبي المختلفة، والتماسك بين مكونات التركيب للنسيج النصي كاملاً، والانسجام بين الوجه النحوي والدلالة النصية، وعلاقة المعطيات النصية السياقية بالوجه النحوي، والأبعاد الجمالية المتعلقة به، وكل المعطيات التي تؤثر في تركيب النص وتجعله نسيجًا متماسكًا. وفي تأويلهم احتكموا أيضًا إلى الشواهد المسموعة عن العرب، وكثرة الاستعمال التي تشيع على لسان العربي، والقواعد النحوية التي جرِّدت بمقولات نظرية، فحاكموا التراكيب المفترضة التي تقتضيها الإجراءات التأويلية في ضوء القواعد النحوية ومعهود النظم. كذلك راعوا طبيعة العلاقة بين المفردات في الجانب التركيبي، من حيث الأصل في بناء التركيب والعدول عنه بالمجاز، وراعوا أيضًا مستويات الأساليب، من حيث التنوع بين المستوى الفني والمستوي العادي، ومن حيث الشيوع والقلّة في كلام العرب، ومن حيث التنوع بين الخصائص اللهجية والفصحى. لذلك أسهمت جملة القضايا النحوية السابقة في تأويل المعنى لدى مفسري القرآن الكريم، فكانت من بين الأدلة والمعطيات التي تسهم في توجيه التأويل، وفي الحوار والتجاذب، وفي تشكّل الدلالات النصية المؤوّلة، وفي مشروعية الخلاف وتنوع الآراء، كما وضّحت عمق الارتباط بين الجانب النحوي والدلالة المؤولة في عملية التلقي، وأظهرت الخصوصية النصية التي كانت تراعى، وخصوصية التلقي في كيفية الاعتماد على تلك القضايا ضيقًا واتساعًا، انتقاءً وإقصاءً، في ضوء المعطيات النصية الثرّة.

وعلى الرغم مما سبق لم تحظ هذه القضايا بتفصيل وتعمق في الدراسات الحديثة، لذلك قام البحث ليسلط الضوء على هذه الأمور ما استطاع، في كل

من نصوص التشريع والعقيدة، فاختار نصوصًا قرآنية معينة في هذا السياق، واكتفى بأشهر المؤلفات التي تتميز بالتأويل اللغوي في تحليلها. وقد تناول في دراسته جملة الأدلة التي تشكّل المعنى في ذهن المؤول، والتي من ضمنها قضايا النحو، حتى يتبين مدى مشروعية التأويل اللغوي في ضوء معهود النظم وقوانين النظام التركيبي عامة. ولما كان التأويل الرمزي لا يرتكز على الجانب التركيبي ومعهود النظم، أُخرج من ميدان الدرس، فاقتصر البحث على التأويل اللغوي، وذلك عندما يأخذ مظهرًا خلافيًا بين المفسرين، وعندما يمس النظام التركيبي للنص، كما اقتصر على التأويل في نصوص التشريع والعقائد، نظرًا للصبغة التأويلية في تلقّي تلك النصوص، ولِما لها من أهمية في حياتنا وثقافتنا.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يقسّم إلى بابين: الأول يتناول الجوانب النظرية من مصطلحات، وقضايا نحوية مرتبطة بالنص القرآني، والثاني يعرض للجانب التطبيقي، فيتناول التأويلات لدى المشرِّعين وعلماء الكلام.

يتضمن الباب الأول الجانب النظري، وينقسم إلى فصلين: الفصل الأوّل يدرس المصطلحات: التي تشكل عنوان البحث، وهي: تأويل، ونص، ونحو، والفصل الثاني يدرس العلاقة بين تلقّي النص القرآني وقضايا النحو، في الثقافة العربية الإسلامية.

يبدأ الفصل الأول بعرض لمفهوم التأويل في اللغة والاصطلاح، فيبين استعمال اللفظ في القرآن الكريم، وفي البيئات العلمية المتنوعة، ثم ينتهي إلى المقصود موضّحًا العلاقة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي، وطبيعة التأويل في مستويات الدرس اللغوي المختلفة. ثم ينتقل إلى مناقشة مصطلح النص، فيعرض لاستعمال الكلمة في البيئة العربية، والعلاقة بين اللغوي والاصطلاحي، والدلالة الاصطلاحية في الدرس القديم. ثم يدرس الدلالة المعاصرة للمصطلح في الثقافة العربية، كما يعرض للفرق بين النص والخطاب، ليخلص بعد ذلك إلى مفهوم معين للنص. ثم ينتقل إلى مصطلح النحو، فيقف بداية عند المعاني اللغوية للكلمة، ثم يدرس المعنى الاصطلاحي والعلاقة بينه وبين اللغوي،

ويعرض لتعريفات النحو في الدرس القديم، والمصطلحات المرادفة التي استعملت لديهم آنذاك، ثم ينتقل إلى المفهوم الاصطلاحي في الدرس النحوي الحديث، ليبين كيف توسّعت دلالة المصطلح عند فريق من الباحثين، وينتهي بتصور محدد يرتئيه لهذا المصطلح. وأخيرًا يختم الفصل الأول بتحديد معين للمقصود بعنوان البحث "تأويل النص وقضايا النحو"، الذي يتشكل من المصطلحات السابقة مجتمعةً.

أما الفصل الثاني الذي يحمل عنوان: تلقي النص القرآني وقضايا النحو، فيقسّم أربعة أقسام، وهي: تلقي النص القرآني وبدايات النظر النحوي، وتلقي النص القرآني والتقعيد، ومعطيات النص القرآني وأسس التحليل النحوي، وتنوّع المعطيات النصّيّة في السّياق التحليلي. يتناول في القسم الأول بدايات النظر النحوي في تلقي النص القرآني عند المفسرين، ثم ينتقل ليقف عند القواعد النحوية، حتى يتبين صلتها بالنص القرآني، وتنوعها وطبيعة الضوابط النصية من بينها، ثم ينتقل إلى تناول العلاقة بين أسس التحليل النحوي والمعطيات النصية في مجريات التحليل النحوي الحي، ليرى كيف تكون تلك القضايا قرائن أو أدلة تقود محلل النص إلى الرأي المناسب، ثم يدرس تنوع تلك المعطيات في ضوء المعايير النصية التي عرض لها نحو النص في الدراسات الحديثة، ليرى كيف وظفها المفسرون في التحليل النحوي بتصورات مختلفة، وكيف تندرج ضمن المفهومات النصية في الدرس الحديث.

وأما الباب الثاني فيحمل عنوان: الجانب التطبيقي، وينقسم إلى فصلين: الأول بعنوان: التأويل وقضايا النحو في نصوص التشريع، والثاني بعنوان: التأويل وقضايا النحو في نصوص العقائد.

يستهل البحث الفصل الأول بتمهيد يبين عناصر الاستدلال، وطبيعة الأدلة في الدرس الفقهي، وأبرز المصادر المعتمدة فيه، والمنهج المتبع في عرض الآراء التي ترتبط بالجانب النحوي، ثم ينتقل إلى الميدان التطبيقي، ليدرس تأويلات المفسرين لخمسة نصوص من القرآن الكريم، وقد جعلها البحث تنضوي تحت

العناوين الآتية: حكم المتشابه ومشروعية التأويل، وأحكام الوضوء، وحكم المستجير بالحرم وفرض الحج وقبول التوبة، وحكم المحاربين وقبول التوبة، وحكم الذي بيده عقدة النكاح للمطلقة والعفو عن المهر. ثم ينتقل البحث إلى كل نص على حدة، مما يندرج تحت العناوين السابقة، فيعرض آراء الفقهاء التأويلية التي تتطرق إلى الجانب التركيبي في تلك النصوص، وأبرز الأدلة التي يرتكزون عليها، وطبيعة العلاقة بين المعنى الذي يتشكل في ذهن الفقيه، وقضايا الجانب النحوي التي تشكّل النسيج النصي تأثرًا وتأثيرًا، والمشروعية في آرائهم، وفي خلافهم والحكمة منه. ثم يخلص البحث إلى جملة من النتائج الخاصة بطبيعة التأويل اللغوي لنصوص التشريع.

ويتناول البحث في الفصل الثاني الذي يحمل عنوان: التأويل وقضايا النحو في نصوص العقائد، جملة من النصوص المتعلقة بالإلهيات، ويقسمها إلى قسمين بحسب فكرتي التوحيد والعدل، وفقًا لما هو شائع في الثقافة العربية الإسلامية، فيجعل لكل قسم منهما عنوانًا خاصًا به: الأول التوحيد، والثاني العدل. وقبل الدخول في تأويل المفسرين لتلك النصوص يوضح البحث جملة من التساؤلات التي تتبادر إلى الذهن، مثل المقصود بعلم العقائد، وكيفية نشوئه، وتطوره، وأبرز اتجاهاته، وطبيعة التأويل الذي يتناول نصوص العقائد، والفرق بين التأويل اللغوي والتأويل الرمزي. ثم ينتقل إلى أبرز المذاهب التي تشكلت في الفكر السنّي، فيعرض للمذهب الاعتزالي والمذهب الأشعري، فضلاً عن المذهب الظاهري، كما يحدد أبرز المصادر التي يعتمدها في هذا القسم. وعندما ينتقل إلى النصوص المدروسة المرتبطة بالتوحيد والعدل، يبدأ بنصوص التوحيد، وبعد أن يوضح المفهوم يتناول في هذا القسم بعض النصوص القرآنية التي تتعلق بفكرة التوحيد الإلهي، والتنزيه عن المخلوقات والتجسيم والتشبيه، فيقف عند أربعة منها، ليتعرف من خلالها طبيعة التأويل والجدل بين المفسرين. ثم ينتقل إلى النصوص المرتبطة بمفهوم العدل الإلهي، فيبين المقصود بهذا المفهوم، ثم يتناول ثلاثة نصوص تنضوي تحت مفهوم

العدل، فيعرض لآراء المفسرين فيها، وطبيعة الأدلة لديهم ويحاكمها في ضوء قضايا النحو. ثم يخلص البحث بعد ذلك إلى جملة من النتائج الخاصة بالتأويل اللغوي لنصوص العقيدة.

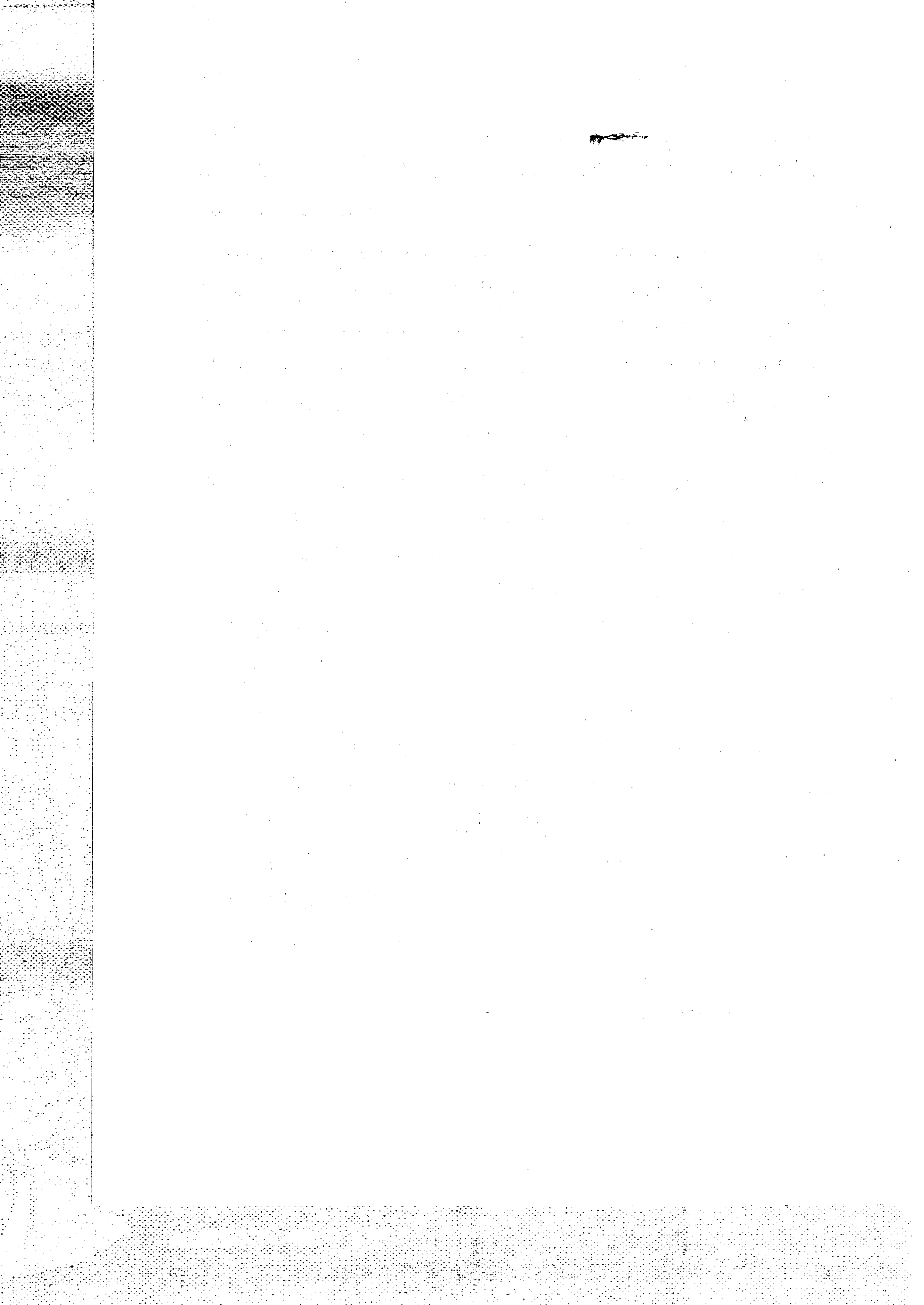
وكان البحث في ذلك يعرض لآراء المفسرين من المذاهب والفرق، ويناقشها في ضوء معهود النظم وقواعد النظام التركيبي عامة، والمعطيات النصية مع الاستفادة من الجهود الفكرية المتنوعة في هذا المجال قديمًا وحديثًا. وقد ركّز على أهم الأسس والأدلة التي تشكل رأي المؤوِّل، والتي من بينها قضايا النحو، فوضّح طبيعتها، ومشروعية الدلالة المؤولة وعلاقة ذلك بالجانب التركيبي تأثرًا وتأثيرًا، ومشروعية الخلاف بين المفسرين وغايته ودوافعه. واكتفى البحث بأبرز الأدلة في كل رأي مما يقال في المسألة الواحدة، ولم يتوسع في تناول الاستطرادات بأسلوب السبر والتقسيم الذي شاع لديهم في نفي الاحتمالات العارضة، لأن تلك الاستطرادات كانت بمجملها خارج المعطيات النصية التي تشكل الآراء، فلا تدخل في تشكل الدلالة المؤولة بصورة مباشرة، وإن كانت في النهاية تقوي رأيًا وتضعّف غيره، فهي ثانوية في تشكل الدلالات النصية، وثقيلة على المتلقي.

هذا، ولم يكن من مهام البحث إبراز السمات التأويلية لدى كل مفسر على حدة، ولا طبيعة التأويل في مرحلة زمنية معينة، ولا التعمق النظري الفلسفي في دراسة هذه الظاهرة، ليربطها بالعقل البشري وينظّر لها، وإنما كان يهدف إلى إبراز الأدلة التي تشكّل المعاني المؤولة، في عملية التلقي المتنوّعة لدى المفسرين، من داخل النص ومن خارجه، ومشروعيتها في ضوء المعطيات النصية وقوانين النظام التركيبي عامّة.

والحمد لله رب العالمين

محمود حسن الجاسم

أيلول ٢٠٠٩م/ حلب



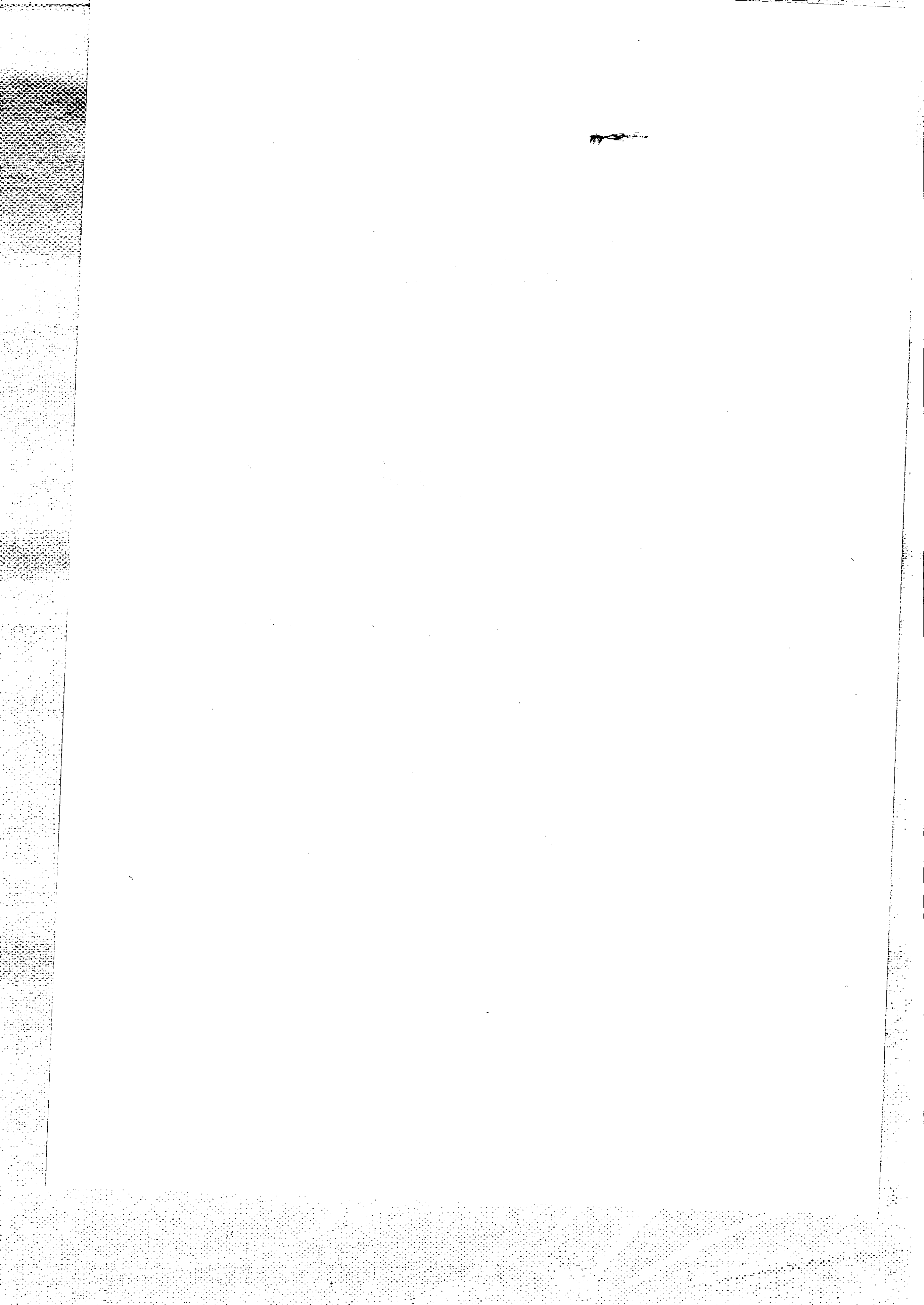




الجانب النظري

الفصل الأوّل: في المفهومات (تأويل، نص، نحو)

الفصل الثاني: تلقّي النص القرآني وقضايا النحو



الفصل الأول

في المفهومات (تأويل، نص، نحو)

تمهيد:

ميّز الله سبحانه الإنسان من بقية المخلوقات باللغة، التي يعبّر بها عما بداخله من أفكار ومشاعر، ليتواصل مع الآخرين، فقد عرّفها ابن جني (ت٣٩٢هـ) بأنها "أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم"[1]، وإذا ما كان التطور من سنن الوجود، فإن عدم استقرار دلالة اللفظ على حال أمر شائع في اللغات عامة، ذلك أن الإنسان قد يتوسع بما يريده من اللفظ، فينتقل بالدلالة من حقل حسّي إلى حقول حسّية أخرى متنوعة، أو ينقلها من المجال الحسي إلى المجردات الذهنية، فيطوّرها بالطرق المجازيّة إلى ما يريد التعبير عنه، وهو أمر مرهون بمدى الحاجة.

ولا يخفى أن الإنسان بتطور الزمن يحتاج إلى ألفاظ ذات دلالات محدّدة، في كل ميدان علمي يسلكه، مما يجعله بحاجة إلى المصطلح، ولما ارتبطت الدلالة الاصطلاحية في الأساس بالمعاني اللغوية، كان لابد لدارس المعنى الاصطلاحي لأي لفظ من العودة إلى المعاني اللغوية له، لأنه ثمة صلة دلالية بين الاصطلاحي واللغوي. وإذا ما كانت معظم دلالات الألفاظ قد نشأت بتواضع واصطلاح، فإن المصطلح مواضعة على مواضعة، إذ تنقل دلالته من مجال الاستعمال العام الشائع في الحياة إلى مجال أضيق وأكثر تخصصًا،

---

(١) ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط٢، ١/٣٣.

فأصحاب علم ما بحاجة إلى لغة مشتركة تجمع تصورهم وتضبط آليات عملهم وتفكيرهم به[١]، وهو ما يؤديه المصطلح بوصفه أداة لضبط المعاني في سياق كل علم، مما يجعله نقطة تركيز دلالي معين، فلكل علم معجمٌ لغويّ ومصطلحات خاصة به، وهذا دليل على أهمية الوقوف عند المصطلح في تناول أية ظاهرة[٢]. وعلى ذلك فلابد لنا في بحثنا هذا من أن نقف عند كل من المصطلحات: "تأويل" و"نص" و"نحو" التي يتشكل منها عنوان البحث، وسنرصد في تناول كلٍّ منها المعاني اللغوية، وكيفية تشكل الدلالة الاصطلاحية من خلال تتبع التطور الدلالي، وتوضيح العلاقة بين اللغوي والاصطلاحي، واختلاف القوم في تحديد الدلالة، لننتهي إلى رأيٍ في كلٍّ منها، ثم نخلص في نهاية الفصل إلى تحديد المقصود بعنوان البحث.

أوّلًا- التأويل:

ترد كلمة (تأويل) في كتب التراث بمعان متعددة، يكاد جلّها يدلّ على رجوع الشيء وردّه، أو على تغيّره وتحوّله من حال إلى أخرى، أو على التحكّم في الشيء وتدبّر أمره.

فمن المواضع التي جاءت فيها الكلمة ذات دلالة حسية بمعنى الرّجوع والرّد قولهم: طبخت الشراب، فآل إلى قدر كذا وكذا، أي: رجع. وطبخت النبيذ حتّى آل إلى الثلث أو الرّبع إذا رجع[٣].

---

(١) خليل، لؤي علي: العجائبية في النثر الحكائي الأندلسي، (مخطوط) رسالة دكتوراه جامعة دمشق، كلية الآداب ٢٠٠١م، ص٢٠.

(٢) إسماعيل، عز الدين: جدلية المصطلح الأدبي، مجلة علامات، النادي الأدبي، جدة، ١٩٩٣م، مج٢، ج٨، ص١١٣.

(٣) الأزهري، أبو منصور محمّد بن أحمد: تهذيب اللغة، تحقيق عبد الحليم النّجّار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٧م، (أول)، والجوهري، إسماعيل بن حمّاد: تاج اللّغة وصحاح العربيّة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، القاهرة، د. ت، (أول)، وابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، دار صادر ببيروت، ط٣، ٢٠٠٤م، (أول).

وتتطور الدلالة في المجال الحسي بالتوسع، فيقال: آل الشيء يؤول أوْلًا ومآلًا إذا رجع، والأيلولة الرّجوع، والموئل الموضع الذي يرجع إليه، ولعل الأيّل سُمّي بذلك لمآله إلى الجبل، أي: رجوعه[١].

ويظهر أن دلالة الكلمة بمعنى الرّجوع والرّدّ تطوّرت، فانتقلت إلى المجالات الذهنية، إذ تشيع الدلالة الذهنية بمعنى الرّجوع في الحياة الاجتماعية مرارًا، بعد أن نزل القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٤/٥٩]. والمراد: أحسن مرجعًا وعاقبة، أو ردًّا، بدليل القرينة اللفظية السابقة ﴿فَرُدُّوهُ﴾. ومنه قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشۡفَعُواْ لَنَآ أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ قَدۡ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ﴾ [الأعراف: ٧/٥٣]. ولعل المراد: هل ينتظرون إلا مآله ومرجعه وعاقبته يوم القيامة، ويوم يأتي تأويله: يوم يأتي مرجعه ومآله[٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ إِذَا كِلۡتُمۡ وَزِنُواْ بِٱلۡقِسۡطَاسِ ٱلۡمُسۡتَقِيمِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٣٥]. والمراد: أحسن مرجعًا وعاقبة[٣].

وكذا الحال في الحديث الشريف، نحو قوله ﷺ: "من صام الدّهرَ فلا صامَ ولا آلَ"[٤]، "أي: لا رجع إلى خير"[٥].

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، (أول)، وابن منظور: لسان العرب (أول).

(٢) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة بلبنان، ط١، ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠ م، ١٢/ ٤٧٨.

(٣) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٣٠٥.

(٤) ابن الأثير، مجد الدين: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزّاوي ومحمود محمّد الطناحي، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٦٣، ١/ ٨١، وللمزيد: ابن منظور: لسان العرب (أول).

(٥) ابن منظور: لسان العرب (أول).

كما يقال في الدعاء للذي فقد ضالته: أوّل الله عليك، أي: ردّ عليك ضالّتك. ويقال أيضًا: تقوى الله أحسن تأويلًا، والمراد أحسن مرجعًا أو عاقبة[١].

ويبدو مما سبق أن التأويل (الرجوع) يقتضي مآلًا أو عاقبة، أي: مرجعًا ينتهي إليه الأمر، وأن تأويل الأمر (الرجوع به إلى مآله) يقتضي تغيّرًا، ولذلك شاعت دلالة أخرى لكلمة تأويل في البيئة العربية، وهي تغير الأمر من حال إلى حال، فمن المواضع التي جاءت فيها كلمة (تأويل) بهذا المعنى قولهم: آل اللَّبن، يؤول أولًا، وقد ألته، أي: صببتُ بعضه على بعض حتى آل وطاب وخثر، وآل الدهن والقطران والعسل يؤول أولًا وإيالًا إذا خثر، وآل لحم الناقة إذا ذهب فضمرت، وآل جسم الرجل إذا نحف[٢].

ويبدو أن دلالة الكلمة بهذا المعنى، معنى التغير، استمرت في الحياة الاجتماعية، ولكنها انتقلت إلى المجالات الذهنية، ففي حديث الزهري (ت١٢٤هـ) قال: قلت لعروة بن الزبير (ت٩٣هـ): ما بال عائشة(٥٨هـ) تُتم في السَّفر؟ - يريد: تتمّ صلاتها، فلا تجمع ولا تقصر - قال: تأوَّلَت كما تأوَّل عثمان (ت٣٥هـ)، وأراد بتأويل عثمان ما روي عنه أنه أتم الصلاة بمكة في الحج بعدما نوى الإقامة فيها[٣]، وهذا يعني أن الصحابيين الجليلين عثمان وعائشة أتمّا الصلاة، وبهذا غيَّرا صلاة السفر من قصر (تحويل الصلاة من رباعية إلى ثنائية) إلى صلاة كاملة، وبذلك يكون التأويل استُعمل بمعنى التغير من حال إلى حال أخرى، للوصول إلى غاية معينة. ونلحظ مما سبق أن الأمر لم يقتصر على التغير أو التحول من حال إلى أخرى، وإنما كان ذلك التأول بفضل التأمل والاجتهاد الذي يبتغي الوصول إلى غاية معينة، من خلال تغيير الصلاة.

---

(١) ابن منظور: لسان العرب (أول).

(٢) الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربيّة (أول)، وابن منظور: لسان العرب (أول).

(٣) ابن الأثير: النّهاية في غريب الحديث والأثر ١/ ٨١، وللمزيد: ابن منظور: لسان العرب (أول).

ولعل مما يندرج ضمن ذلك تفسير أبي عبيدة (ت٢١٠هـ) لقول الأعشى[١]:

على أنَّها كانَتْ تأوُّلُ حبِّها تأوُّلَ رِبْعِيِّ السِّقَابِ، فَأَصْحَبَا

بعد أن يذكر أبو عبيدة أن تأوّل الحبّ هو تفسيره ومرجعه، يضيف مفسّرًا أنّ حبّها كان صغيرًا في قلبه، فلم يزل يثبت حتى أصحب فصار قديمًا مثل هذا السقب الصغير الذي لم يزل يكبر، حتى صار كبيرًا مثل أمه وصار له ابن يصحبه[٢]. ومعنى "تأوّل الرِّبعي" على هذا التفسير هو التعهد أو الرعاية التي تنقله من حال إلى حال في حركة متغيرة[٣]، وبذلك فإن معنى التأويل في هذه الدلالة هو تغير حال الشيء، وإن هذا التغير لا يلغي أصل الشيء، وإنما يجعله يتحول من هيئة هو عليها إلى أخرى مختلفة.

وتواجهنا دلالة أخرى لكلمة (تأويل) ترتبط بالسابقة وهي: التحكم في الشيء وتدبّر أمره، فمن ذلك في المجال الحسي قولهم: ألتُ الإبل إذا سُقتَها، وألت الإبل إذا صررتَها، وإذا بلغت إلى الحلب حلبتها، وآل ماله، يؤوله: إذا أصلحه وساسه[٤]. وواضح معنى التدبر والتحكم في أول الإبل أو المال.

ويظهر أن هذه الدلالة انتقلت إلى المجالات الذهنية، لتعني إدارة الأمور وإصلاحها، من ذلك القول المأثور: أُلنا وإيل علينا، أي: سسنا وسيس علينا، أو ولّينا وولِّي علينا[٥]. فإيالة الناس هي التحكّم في أمورهم وإدارتها وتدبيرها.

---

(١) الأعشى الكبير، ميمون بن قيس: ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق محمّد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، المطبعة النموذجية، ص١١٣، والسِّقاب: ولد الناقة، وأصحب: كَبُر، وصار له ابن يصحبه، ويقال: انقادَ.

(٢) أبو عبيدة، معمر بن المُثنّى التَّيمي: مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، دار الفكر، ط٢، ١٩٧٠م، ٨٧٨٦/١، وللمزيد: ابن منظور: لسان العرب (أول).

(٣) أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٤م، ص ٢٣٠.

(٤) ابن منظور: لسان العرب (أول).

(٥) الأزهري: تهذيب اللغة(أول)، والجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية (أول)، وابن فارس: مقاييس اللّغة (أول).

ولعلّ الدلالة بهذا المعنى توسّعت فباتت تشمل الخطاب، إذ يقال: أوّل الكلام وتأوّله إذا دبّره وقدّره وفسّره[١].

ويبدو أن الاستعمال القرآني للكلمة بهذه الدلالة جاء في غير موضع، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [يوسف: ٦/١٢]. والملاحظ أن استعمال الكلمة بهذا المعنى هو الأكثر من غيره في سياق النص القرآني[٢].

ويبدو أن قول الرسول الكريم ﷺ في دعوته لابن عباس (ت٦٨هـ): "اللّهم فقّهه في الدّين وعَلِّمْهُ التّأويل"[٣] يدلّ على ذلك[٤].

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول: إن التأويل في البيئة العربية وفي الاستعمال القرآني هو حركة بالشيء أو الظاهرة، إما باتجاه الأصل المألوف (بالرجوع)، وإما باتجاه الغاية والعاقبة (الأمر المفترض المتوقع الذي ينتهي إليه المؤوَّل)، وهذه الحركة بالشيء هي تغير في هيئته، لذلك استعملت الكلمة بمعنى التغير أيضًا، ولا يخفى أن الرعاية والسياسة أو التحكّم والتدبّر سمة أساسية من سمات هذه الحركة بالشيء، فكان أن استعملت الكلمة بهذا المعنى أيضًا.

وإذا ما انتقلنا إلى استعمال اللفظ في السياقات العلمية التي نشأت في ظلّ التفاسير القرآنية وجدنا أن مفهوم التّأويل في القرون الثلاثة الأولى يأتي مرادفًا لمعنى (التفسير)[٥]، من ذلك ما ذكره أبو عبيدة، وهو أن التّأويل والتفسير بمعنى

---

(١) ابن منظور: لسان العرب (أول).

(٢) ينظر مثلًا: يوسف: ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ١٠٠، ١٠١، والكهف: ٨٢.

(٣) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر ١/ ٨٠.

(٤) عبد الغفّار، السيّد أحمد: ظاهرة التّأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية د.ت، ص ٢٨، وأبو زيد، نصر حامد: فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدّين بن عربي)، دار التنوير، بيروت ط١، ١٩٨٣م، ص١٣.

(٥) الزّركشي، بدر الدّين محمّد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، د.ت، ٢/ ١٤٩، =

واحد[١]، ويروى عن أبي العباس ثعلب (ت٢٩١هـ) أن التّأويل والمعنى والتفسير واحد[٢]. وإذا نظرنا في بعض مؤلفاتهم نستنتج من السياق الذي ترد فيه كلمة (تأويل) أنه لا فرق بينها وبين كلٍّ من كلمتي (معنى) و(تفسير)، فهم يستعملون تلك الألفاظ حين يفسرون المعنى ويقفون عند الدلالة وتحديدها وتوضيحها، سواء أكانوا يحملون اللفظ على غير ظاهره أم كانوا يشرحونه شرحًا يقتصر على الظاهر[٣]. وكأن شيوع استعمال الكلمة في القرآن الكريم بهذا المعنى قد أثر في أذهان المفسرين.

وعندما تطورت الحياة الفكرية في البيئة العربية الإسلامية ازداد التنوع في فهم القرآن الكريم، وتشعبت الآراء، ومن ثم أسهم تعدد فهم النص القرآني إسهامًا فعالًا في كثرة الاختلافات، وباتت تلك القراءات المتعددة لنصوص القرآن الكريم تخضع لاعتبارات سياسية ومذهبية متشعّبة[٤]، فما كان التعدد والخلاف

= والسيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت لبنان، د.ت، ٢/ ٢٢٢.٢٢١، وزادة، طاش كبري: مفتاح السّعادة ومصباح السيادة، دائرة المعارف الثّقافيّة، حيدر آباد الدكن، الهند ط١، د.ت، ٢/ ٤٠٢.

(١) أبو عبيدة: مجاز القرآن ١/ ٨٦.

(٢) ابن منظور: لسان العرب (أول).

(٣) ينظر مثلًا: الفرّاء، أبو زكريّا يحيى بن زياد: معاني القرآن، حقّق الجزأين الأول والثاني أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٥م، وحقق الجزء الثالث عبد الفتاح شلبي وراجعه علي النجدي ناصف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م، ٢/ ٢٩، ٣١٤، ٣٧٣، ٣/ ٥١، وأبو عبيدة: مجاز القرآن ١/ ١٣، ٨٧،٨٦، ٢١٦، والأخفش، أبو حسن سعيد بن مسعدة: معاني القرآن، تحقيق فائز فارس، الصفاة، الكويت، ط٢، ١٩٨١م، ١/ ١٧٢، وابن قتيبة، أبو محمّد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، شرح وتحقيق أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مطبعة دار المعارف بمصر ١٩٦٨م، ص١٢، والمبرّد، أبو العبّاس محمّد بن يزيد: المقتضب، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، د.ت، ١/ ١١٩، ٣/ ٣٨١، والطبري: تفسير الطبري ١/ ٢٣، ٥٤، ٧٣، ٧٨، ٨٢، ٨٩، ٩٣، ١٢٢، ١٢٥، ١٦٨.

(٤) عبد الغفار، السيد أحمد: النص القرآني بين التفسير والتأويل، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ط٢، ١٩٩٨م، ص٦٣.

إلا بسبب إخضاع الدلالة النصية القرآنية لأفهام مختلفة الاتجاهات، عن طريق التعامل معها تعاملًا لا يخلو من اجتهاد يحمل النص على غير ظاهره، بحركة ذهنية تتحكم في دلالته مستندة إلى أسس مختلفة فيما تذهب إليه، مما دفع بعض المفسرين في القرن الرابع الهجري إلى أن يجعل هذا النمط من التلقي والتفسير مخالفًا لما هو مألوف من مظاهر تفسيرية، فكان أن فرق بين هذا الضرب من الفهم، والتفسير بالمفهوم الشائع الذي يخلو من التسييس والجهد الذهني الذي يتحكم في معطيات النص، فأطلق عليه مصطلح التأويل، ومن هنا أصبح أمامنا تعريفات اصطلاحية تفرّق بين التفسير والتأويل، فقد رأى الماتريدي (ت٣٣٣هـ) أن التفسير هو القطع على أن المراد من اللفظ كذا، والشهادة على أنه عنى باللفظ كذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه. والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون القطع[1]. فهو يربط التفسير الصحيح بالدلالة القاطعة التي ترتكز على أدلة لا تقبل الخلاف، وكأنها أدلة مادية لفظية أو مستمدة من المقام تجعل المعنى النصي واضحًا لا يحتمل الظن والاجتهاد، على حين يصف التفسير الذي يعتمد الاجتهاد، ويفتقد إلى هذه الأدلة بالمنهي عنه. أما التأويل عنده فهو الذي يرتبط بما يثير أكثر من احتمال دلالي، ويكون بترجيح أحدها من غير قطع، أي: إنه يربطه بالمُشكِل الذي لا يمكن أن يحسم الأمر في تحديد معناه.

ومما يصب في هذا التوجه ما رآه بعضهم، إذ قال: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة[2]. وهنا يتضح أن التفسير يرتبط بما لا يحتمل

(١) الماتريدي السمر قندي، أبو منصور محمّد بن محمّد: تأويلات أهل السّنة، تحقيق إبراهيم عوضين والسّيد عوضين، الجمهورية العربية المتّحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، لجنة القرآن والسّنة، القاهرة، ١٩٧١م، ١/ ٢٤، وللمزيد من الاطّلاع على كثرة التّعريفات الاصطلاحية ومناقشتها ينظر: عبد الغفار: ظاهرة التّأويل وصلتها باللّغة، ص ١٧-٦٥.

(٢) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٢٢١.

تنوّعًا في المعنى، أما التأويل فيتعلق باللفظ الذي يحتمل تنوعًا دلاليًا بوجوه عديدة، ليرجَّح أحدها بدليل.

ويعطي بعضهم التأويل خصوصية الدلالة التركيبية في النص الديني، يذكر عن الراغب (ت٥٠٢هـ): أن التفسير أعمّ من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وميدانه الكتب الإلهية وغيرها، في حين أن التأويل أخص من سابقه، فأكثر استعماله في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية، خلافًا للتفسير[١]. ومن خلال التعريف المذكور يظهر أن التفسير يتناول توضيح الدلالة توضيحًا مستمدًا من معطيات النص، أو من ظاهر اللفظ، وأكثر ما يتناول اللفظة الواحدة، ولا يقتصر على الكتب الإلهية، على حين أن التأويل يختص بالمركّب، وكأنه يريد أنه يختص بمعنى المعنى، وبما يشكل في النصوص الدينية.

ويحدد بعضهم خصائص كل منهما، إذ يبين ارتباط التفسير بالأدلة النقلية الملموسة، والتأويل بالاجتهاد والرأي بقوله: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية[٢].

ومما يندرج في هذا التوجه ما قاله أبو نصر القشيري (ت٤٦٥هـ): التفسير مقصور على الاتّباع والسماع، أما التأويل فيتعلق بالاستنباط[٣]. فهو يقصر الأول على النقل والمأثور في الأدلة، أما الثاني فيربطه بالاجتهاد العقلي.

ويضيف أبو طالب الثعلبي (ت٤٢٧هـ) ميزة جديدة لكل منهما، فيمثل للفرق بين المصطلحين بقوله: التفسير: بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازًا، كتفسير الصراط بالطريق والصيِّب بالمطر. والتأويل: تفسير باطن اللفظ، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد

---

(١) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٢٢١.
(٢) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن٢/ ٢٢٢.
(٣) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٢٢٢.

والكاشف دليل، مثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ٨٩/ ١٤]. تفسيره: إنه من الرصد، يقال رصدته: رقبته، والمرصاد مفعال منه. وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه. وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد من اللفظ على خلاف وضعه في اللغة[١]. فالثعلبي في تفريقه بين التفسير والتأويل يحصر الأول بما يعطيه ظاهر اللفظ، أو يكشف عنه من غير تأمل في خفايا المعنى البعيد، على حين يذهب إلى أن التأويل يتعلق بالباطن وما يحتاج إلى تأمل وينحصر بمعنى المعنى، وهو بذلك يختلف عمن سبقه، إذ يفصل بين معنيين: معنًى ظاهر يعطيه التفسير حقيقة أو مجازًا، ومعنًى آخر وراءه يعطيه التأويل، وهذا معنى قوله: فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد.

ويفصّل فريق من العلماء، فيربط التفسير بالدلالة الواضحة التي تستمد مشروعيتها من جملة من الأسس المتناغمة المتضافرة من كتاب الله وسنّة رسوله، ثم يجعل التأويل مرتبطًا بالاجتهاد الذي يختص به العلماء المتبحرون في العلم، وذلك حين يُشكِل المعنى وتتعدد الاحتمالات، يقول هذا الفريق: ما وقع مبيّنًا في كتاب الله تعالى ومعيَّنًا في صحيح السنّة سمِّي تفسيرًا، لأن معناه قد ظهر واتضح، وليس لأحد أن يتعرض إليه لا باجتهاد ولا بغيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه. والتأويل: ما استنبطه العلماء العاملون في معاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم[٢].

ويضيف ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) خصوصية نصّيّة صريحة لكلٍّ من التفسير والتأويل حين يربط الأول بالظاهر، والثاني بالحمل على غير الظاهر، يقول: التفسير إخراجُ الشيء مِن مَعْلُوم الخَفاء إلى مَقام التَّجَلِّي، والتأويل: نَقلُ الكلامِ عن مَوضعِه إلى ما يُحتاجُ في إثباته إلى دَليلٍ لولاه ما تُرِكَ ظاهِرُ اللَّفظِ[٣]. وهنا

(١) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٢٢١-٢٢٢.
(٢) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٢٢٢.
(٣) الزّبيدي، محمّد مرتضى: تاج العروس، دار صادر ببيروت، ١٩٦٦م، (أول).

نرى أن التأويل يكون بحمل الكلام على غير ظاهره بخلاف التفسير، فضلًا عن ارتباط التأويل بالمشكل أو بما يحتمل معاني متعددة ويحتاج إلى اجتهاد ودليل.

وفي ضوء ما سبق يظهر أن التفسير يستمد أسسه في تحديد الدلالة من المأثور والمنقول عامة فيرتبط بالنقل، ومن حيث النص والدلالة يرتبط بالمعطيات السياقية الظاهرة وبما يتبادر إلى الذهن من دلالات، في حين أن التأويل يستمد أسسه من الاجتهاد العقلي ومحاكمته للأمور في ضوء المعطيات النصية التي تحتاج إلى درجة عالية من الجهد والاجتهاد، وذلك حين يحتمل النص أكثر من معنى أو حين يُشكِل معناه.

وإذا كان التعريف الاصطلاحي نشأ في رحم التفسير القرآني، فإنه ما من غرابة في أن يأخذ التعريف بعدًا دينيًا صريحًا وتنوعًا واضحًا، يخضعه كل فريق لمذهبه الفكري، ولهذا نجد بعضهم يربطه بما يوافق الكتاب والسنّة ويجعله مشروطًا، في حين نجد بعضهم الآخر يتوسع في مفهومه، مما يجعل مساحة التأويل وشروطه تتباين من مذهب لآخر، فالتأويل عند بعض المذاهب غيره عند بعضها الآخر في الفكر السنّي، وخطوطه العامة في فكر الجماعة غيرها عند الفرق الإسلامية الأخرى، كالمعتزلة والخوارج، وهو ما نلمسه في تفاسير القرآن الكريم. ونسوق فيما يلي طائفة من التعريفات التي تبين الخلاف في المفهوم، من ذلك ما يراه ابن حزم (ت٤٥٦هـ) وهو من أصحاب المذهب الظاهري، من أن: "التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعمّا وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك اطّرح ولم يلتفت إليه، وحكم لذلك النقل بأنه باطل"(١). ولا تخفى القيود الصارمة التي وضعها ابن حزم والتي تمس الدلالة أو الشخص المؤول، وذلك من ميزات المذهب الظاهري.

---

(١) ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي: الإحكام في أصول الأحكام، ط١، ١٣٤٥هـ، ١/ ٤٢، وللمزيد ينظر: عبد الغفار: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص١٧.

وقد عرّف الغزالي (ت٥٠٥هـ) التأويل بأنه: "عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يعضده الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[١]. فالغزالي يخصص التأويل بما ينضوي تحت مفهوم الصواب في فكر الجماعة، حين اشترط له الدليل في تناول الدلالة القرآنية، ولذلك ردّ عليه الآمدي (ت٦٣١هـ)، بأنه أراد أن يعرّف نوعًا من أنواع التأويل وهو التأويل الصحيح عند الجماعة[٢].

ورأى البغوي (ت٥١٦هـ) أن التأويل هو صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، ويكون غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط[٣]. فهؤلاء يشترطون في التأويل أن يوافق الكتاب والسنة، وينسجم والدلالة المحيطة باللفظ المؤوّل.

ويعرّف الفخر الرازي (ت٦٠٤هـ) التأويل تعريفًا مقيدًا في سياق ردّه على من أغرق فيه، فيجعله أكثر تخصيصًا ممّا سبق، حين يرى أن التأويل لا يُلجأ إليه إلا إذا كان الظاهر يتعارض مع الدلالة المقصودة، يقول: "إن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع. وإذا حصل هذا المعنى، فعند ذلك يجب على المكلّف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره"[٤]. فالتأويل يُلجأ إليه بحسب مفهوم الرازي، لأن الظاهر لا يعطي الدلالة المقصودة، ولأن عدم اللجوء إليه يؤدي إلى فساد المعنى.

---

(١) الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول وبذيله كتاب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار صادر ببيروت، ط١، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ، ١/ ٣٧٨.

(٢) عبد الغفار: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص١٧.

(٣) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٢٢٢.

(٤) الرازي، فخر الدين: أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل ببيروت، والقاهرة ط١، ١٤١٣هـ،١٩٩٣م، ص٢٠٦.

ونجد تاج الدين السبكي(ت٧٧١هـ) يقيد التأويل بالدليل القاطع حين يعرفه بقوله: هو حمل الظاهر على المحتَمل المرجوح، فإن حُمِل لدليلٍ فصحِيح، أو لما يُظَنّ دليلًا فَفاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل[1]. وهو هنا يشترط أنّه لا بد للتأويل من أن يستند إلى دليل قطعي، ولا يجوز أن يقوم على دليل ظني، أو أن يقوم من غير دليل.

ويذكر الزركشي(ت٧٩٤هـ) أن التأويل صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه، وذلك لاستنباط الأحكام وبيان المجمل وتخصيص العموم، ثم يحدد الشخص المسموح له بإجراء التأويل، إذ يرى أن كل لفظ احتمل معنيين فصاعدًا، فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه[2].

ويتضح في ضوء ما سبق أن التأويل في فكر الجماعة مشروط بقوانين لا ينبغي الخروج عليها، ويمكن إدراجها ضمن ملامح مشتركة بين توجهات الجماعة وهي أن تسمح به معطيات السياق الظاهرة، وأن يكون اللجوء إليه عند الحاجة، وألّا يلجأ إليه المؤول إلا بعد فهم الظاهر والتفسير، وأن توافق الدلالة المؤولة الكتاب والسنة، كما يجب أن يكون المؤوِّل على مكانة مميزة من العلم والورع. وفي هذا السياق يقول الزركشي: "ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادّعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب"[3].

وإذا تجاوزنا فكر الجماعة، وانتقلنا إلى بعض الفرق الإسلامية الأخرى، تبيّن لنا أنهم ترخصوا في تلك القيود بحسب ما يظهر في تفاسيرهم، فكان الوقوف عند تحديد المصطلح لا جدوى منه، لأنّهم كانوا أكثر حرية في الإجراءات التأويلية، فتوسعوا في المفهوم، ولم يحرصوا في الإجراءات

---

(١) الزّبيدي: تاج العروس (أول).
(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٦٦- ١٦٧.
(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٥٥.

التأويلية على حدود معينة وقوانين يجمع عليها في الفكر الإسلامي، فكان تأويلهم رمزيًا أحيانًا لا يستند إلى أدلة من داخل النص، ومن ثم لم يكونوا بموقف الحريص الذي يهدف إلى وضع الشروط خلافًا للجماعة.

ويبدو لنا أيضًا أن مصطلح التأويل إذا لم يقيّد بقيد شرعي، يأخذ دلالة موحدة في البيئة الفكرية بألوانها المختلفة، وهي حمل النص على غير الظاهر مع مراعاة خصائص اللسان العربي، فهذا ابن رشد (ت٥٩٥هـ) الفيلسوف الفقيه يقول: "التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز"[(١)]. فهو يشترط في التأويل أن يوافق سنن اللغة بعيدًا عن أسس النقل والمأثور أو مفهوم الحاجة أو نحو ذلك.

ويشير ابن حزم إلى أن التأويل بالمفهوم العام من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان، إنما هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له[(٢)].

أما ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) فيذكر أن التأويل عند المتأخرين جميعًا من المتفقهة والمتكلمة والمحدِّثة والمتصوِّفة "هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به"[(٣)]. وهو بذلك يجعله لا يقوم من غير دليل، لكنه يترك الدليل من دون تحديد، لأنه نسبي يختلف من فرقة إسلامية إلى أخرى.

ويظهر مما سبق ارتباط التفسير بظاهر اللفظ من الأدلة أو الأسس السياقية الملموسة التي يقتضيها منطق النص، وفقًا لشروط الذوق العربي وقوانين اللغة

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة، ط١، ١٩٣٥م، ص١٦، وللمزيد ينظر: عبد الغفار: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص١٨.

(٢) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٦١.

(٣) ابن تيمية، أحمد: الإكليل في المتشابه والتأويل، مكتبة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة، ط٢، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م، ص٢٢-٢٣.

ومعطياتها المألوفة التي لا تثير غرابة في الذهن، ويبدو من تعريفهم للتفسير الذي ورد بعبارات متنوعة أنهم أعطوه ملمحًا نقليًا، فهو يعتمد الأثر والنقل، وتؤيده السنّة النبوية في تحديد الدلالة النصية، فأصبح ذا سمة نقلية، من حيث تحديد الدلالة، فجعلها تخضع لشروط وقوانين لغوية وسياقية وغيرها من أدلة ترتبط بالمأثور، كما يرتبط بالدلالة المحكمة المحدّدة، في تحديده للمعنى والتوصل إلى رأي قاطع، وبذلك فهو لا يرتكز على التأمل في الدلالة الخفية للنص التي تحتاج إلى الاجتهاد، بل على ما يتبادر إلى الذهن.

على حين أن التأويل ارتبط بما يخالف الظاهر، وبالدلالة الاجتهادية التي تحتاج إلى درجة عالية من التأمل في خفايا النص، والتي تصطبغ بالصبغة العقلية، مما جعله أكثر ما يرتبط بالمُشكِل أو بما يثير أكثر من احتمال دلالي، وشرطه عند الجماعة أن يرتكز على دليل، حتى يرجّح المعنى المؤول، وأن يكون اللفظ قابلًا له، فـ"المشهور والمتبادر إلى الذهن عند تعريف التأويل ربطُه بخصائص التركيب داخل النص، فهي التي تدفع القارئ لما فيها من مجاز أو تعميم أو إبهام إلى الاجتهاد"(١)، ليصل إلى تحديد الدلالة الاجتهادية، بعد أن يرتكز على المعطيات النصية.

وعلى الرغم من أن عددًا كبيرًا من الجماعة وضعوا للتأويل شروطًا وقوانين، فإنه مع مرور الأيام تشعبت مناحيه، وكثرت تعريفاته، وتنوّع حجم المساحة المشروعة للمؤوّل في تحديد الدلالة النصية، ومن ثم باتت تلك التعريفات تختلف من توجه فكري إلى آخر، ومن بيئة دينية إلى أخرى، فأصبحت تختلف في طبيعة هذه الإجراءات التأويلية، من حيث المشروعية والمعطيات والأدلة والمساحة الممكنة. بيد أن تلك المذاهب والفرق تتفق جميعًا على أن التّأويل هو الاجتهاد في تحديد الدلالة التي قد تتنوع أو التي لا يعطيها الظاهر، وذلك

(١) الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، دار محمد علي الحامي كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة صفاقس بتونس، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٢٣.

بصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى آخر يرتئيه المؤوّل أيًا كان انتماؤه، سواءٌ أكان عمله يتعلق بالمشكل أم بغيره في القرآن الكريم[١].

وتحسن الإشارة إلى أن المصطلح في العصر الحديث بقي بهذا المفهوم، فالتأويل هو القراءة التي تتجاوز المستوى الأول من الفهم المتبادر إلى الذهن، إلى مستوى آخر من الفهم تتخطى فيه ظاهر النص إلى باطنه، لتوصل فيه بين عالم النص وعالم القارئ المختلف باختلاف مذاهب القراءة[٢]. وذلك للوقوف على مقاصد المؤلف، وتسليط الضوء على كثافة المعنى للمفاضلة بين وجوه الدلالة التي يحتملها النص[٣]. ومن ثم فالتأويل يختلف عن التفسير، إنه يتجاوز المعنى الأول الذي يعطيه النص، ليبحث "عن دلالة ثانية قد ترمز إليها الألفاظ، وتوحي بها، وتحيل إلى العالم الخارج عن النص، وهو عالم الكاتب، أو عالم القارئ النفساني والسياسي والاجتماعي والثقافي. فالتأويل عندئذٍ فعل فردي ذاتي يخترق اللغة ويخترق النص لامتلاك فهم متجدد للنص وللذات المؤولة نفسها"[٤]. والخلاصة يمكن القول في ضوء الدراسات الحديثة بتوجهاتها كافة: إن التأويل هو القراءة ذات الطابع الاجتهادي التي تحتاج إلى درجة عالية من التأمل في معطيات النص، والتي تخضعه لروح العصر وطبيعة المتلقي، وذلك بصرفه عن ظاهره، سواء أكان النص دينيًا أم أدبيًا أم غير ذلك من النصوص القانونية ونحوها[٥].

ولما كانت الدلالة نتيجة طبيعية للنظام النحوي كان هذا النظام في صميم

---

(١) عبد الغفار: ظاهرة التّأويل وصلتها باللّغة، ص٢٠، وعبد الغفار: النص القرآني بين التفسير والتأويل، ص٧٢.

(٢) الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، ص٢٦.

(٣) حرب، علي: النص والحقيقة الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكّرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص٥٣.

(٤) الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، ص٢٧.

(٥) ينظر مثلًا: أبو زيد، نصر حامد: فلسفة التّأويل، ص١٣-١٥، وأبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٤م، ص١٩٢، =

الإجراءات التأويلية الدلالية فالمتتبع لتفاسير القرآن الكريم وتأويله يلحظ أن القضايا النحوية كثيرًا ما تمتزج بتحديد الدلالة وتأويلها، لذلك يحسن بنا أن نتتبع كلمة تأويل في الميدان النحوي، نظرًا لطبيعة العلاقة بين الجانبين النحوي والدلالي لنرى كيف استعملت الكلمة.

إذا نظرنا في أول مصدر نحويّ موثوق، وهو "الكتاب" لسيبويه (ت١٧٥هـ)، فإننا لا نجد استعمالًا لكلمة "تأويل"[(١)]، وكذا الحال في المصادر المنسوبة إلى نحاة تلك المدة، أمثال "الجمل" المنسوب إلى الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ)، و"مقدمة في النحو" المنسوب إلى خلف الأحمر (ت١٨٠هـ).

ولكن مع مرور الأيام تشيع لفظة "تأويل" في مصادر النحو التي أُلِّفت في القرن الثالث الهجري، نحو "معاني القرآن" للفرّاء (ت٢٠٧هـ)، و"مجاز القرآن" لأبي عبيدة، و"تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، و"المقتضب" للمبرّد (ت٢٨٥هـ). ويكثر استعمالهم لها حين يصرفون اللفظ عن ظاهره، غير أنهم لم يلتزموا بمعنى اصطلاحيّ لها، وذلك لأنهم لم يلتزموا باستعمالها كلما صرفوا اللفظ عن ظاهره، كما أنهم أعطوها دلالة "معنى" أو "تفسير"

= وأبو زيد: نصر حامد: مفهوم النص، ص٢٣٠، وحنفي، حسن: قراءة النص مجلة ألف، ع٨، ص٩، وعبد الغفار: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص ٤٨-٦٥، وينظر في كيفية استعمال المصطلح، ناصف، مصطفى: نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(١) سبق إلى هذه الإشارة عبد الفتاح الحموز في كتابه التّأويل النّحوي، ينظر: الحموز، عبد الفتاح: التّأويل النّحوي في القرآن الكريم، مكتبة الرّشد، الرّياض ط١، ١٩٨٤م، ١/ ١٨،١٧، وعلى الرغم من أنّ الكتاب يخلو من لفظة (تأويل) ذهب الباحث نصر حامد أبو زيد من دون أن يحيل إلى "أن سيبويه كان يكثر من استخدام لفظة (تأويل) إزاء العبارات الّتي يحتاج تحليلها إلى بعض العمق"، ينظر: أبو زيد، نصر حامد: التّأويل النحوي في كتاب سيبويه، مجلة ألف ع٨، ١٩٨٨م، تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، مطبعة إلياس العصرية، ص ٨٩، وأبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، ص١٩٢.

أحيانًا[(١)]، وهو أمر لم يختلفوا فيه عما كان شائعًا في البيئة الثقافية الإسلامية كما رأينا فيما سبق. ثم تبقى الكلمة شائعة في كتب النحو بعد ذلك، وترد في الغالب حين يصرف اللفظ عن ظاهره[(٢)]، عندما تحلل عناصره التركيبية، لكنها لم تكتسب معنى اصطلاحيًا محددًا، فكثيرًا ما أطلق النحاة تسميات مثل "الحمل"، و"المجرى"، و"المعنى"، و"التعليل"، و"التوهّم" وغيرها[(٣)].

بيد أننا نستطيع أن نحدد مفهوم التأويل عند النحاة مما ينسب إلى أبي حيّان (ت٧٤٢هـ)، فقد ذكر السيوطي (ت٩١١هـ) عن أبي حيان أن "التّأويل إنما يسوغ إذا كانت الجادة على شيء، ثم جاء شيء يخالف الجادّة فيتأول. أما إذا كانت لغة طائفة من العرب لم تتكلم إلا بها فلا تأويل،... "[(٤)]. ولعل المراد من ذلك أنه إذا جاء نصٌّ لغويٌّ مخالفٌ للجادة، حُمل على غير ظاهره لموافقة الجادة التي يراد بها القاعدة أو المعنى. ويظهر أن هذا الفهم القديم كان أصلًا للتعريفات في العصر الحديث التي تناولت التّأويل النحوي، فهو حمل اللفظ على غير ظاهره لمراعاة القاعدة أو لمراعاة المعنى[(٥)].

ومن ثم نلحظ أن المفهوم النحوي للتأويل يشترك مع المفهوم الدلالي، فهو صرف للفظ عن ظاهره إلى غير الظاهر، كأن يُقدّر محذوف، أو يحمل لفظ على لفظ آخر، مثل حمل تركيب على آخر أو لفظ على لفظ بالتضمين ونحوه، أو

---

(١) ينظر مثلًا: الفرّاء: معاني القرآن ٢/ ٢٩، ٣١٤، ٣٧٣، وأبو عبيدة: مجاز القرآن ١/ ١٣، ٨٧،٨٦، والمبرد: المقتضب ١/ ١١٩، ٣/ ٣٨١.

(٢) الحموز: التّأويل النّحوي في القرآن الكريم ١/ ١٧.

(٣) الحموز: التّأويل النّحوي في القرآن الكريم ١/ ١٧-٢٠، وعيد، محمّد: أصول النّحو العربي في نظر النّحاة ورأي ابن مضاء بضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٢م، ص١٨٥.

(٤) السّيوطي، جلال الدّين: الاقتراح في علم أصول النّحو، تحقيق وتعليق أحمد محمّد قاسم، مطبعة السّعادة، القاهرة ط١، ١٩٧٦م، ص٧٥.

(٥) أبو المكارم، علي: أصول التفكير النّحوي، منشورات الجامعة الليبيّة، كلية التربية =

يؤوّل كلام بمفرد، أو يحكم على لفظ بالزيادة...إلخ[(١)]. وهذا العمل يحتاج إلى تأمل واجتهاد وتدبر كما رأينا في التأويل الدلالي.

ويبدو أن هذا الأمر يحدث في مستويات الدرس اللغوي المختلفة، فدارس المستوى الصوتي عندما يحلّل لفظة مثل "اصطبار" يحملها على غير ظاهرها، أي: يردّها إلى أصلها "اصتبار" ليبين الأصل في الإبدال الصوتي. ودارس المستوى الصرفي عندما يرى أن كلمة "يقُلنَ" أصلها "يقْوُلْنَ"، وأن الواو حذفت منها، بعد الإعلال بنقل الضم "يقُوْلْنَ" لالتقاء الساكنين، إنما يصرف اللفظ عن ظاهره. وكذا الحال عند دارس المستوى النحوي عندما يقول مثلًا في عبارة "ضربًا زيدًا": إن "ضربًا" منصوب بفعله المتروك، والتّقدير: اضرب ضربًا. ولا يختلف الحال في المستوى الدلالي، كما في تفسير الخلود من قوله تعالى: ﴿وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥]، إذ يذهب المعتزلة في تفسير الخلود إلى أنه البقاء الدائم الذي لا ينقطع أبدًا، في حين ذهب غيرهم إلى أنه البقاء الطويل، انقطع أو لم ينقطع، وأن كون نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار سرمديًا لا ينقطع، ليس مستفادًا من لفظ الخلود، بل من آيات أخر من القرآن، في غير هذا الموضع، وفي أحاديث من السنة[(٢)].

ويحسن بالبحث أن يبين أنماط التّأويل في اللغة من خلال علاقة بعضها ببعض، فقد يكون صوتيًا، أو صوتيًا صرفيًا، أو صوتيًا صرفيًا نحويًا، أو نحويًا دلاليًا، فمن الصوتي تفسير "ممّا"، فالأصل: مِنْ مَا، رُدَّت النون إلى أصلها، ومن الصوتي الصرفي تحليل "قَاْلَ": فوزنها فَعَلَ، بفتح العين، لأن الأصل:

= طرابلس ١٩٧٣م، ص٢٦٢، وعبد الغفار: ظاهرة التّأويل وصلتها باللّغة، ص ٥٦، وحسّان، تمّام: الأصول (دراسة أبستمولوجيّة للفكر اللّغوي عند العرب)، الهيئة المصريّة العامة للكتاب ١٩٨٢م، ص ١٤٨، ١٥٥-١٥٦، ١٦٠، والحموز: التّأويل النحوي في القرآن الكريم، ص ١٧.

(١) الجاسم، محمود حسن: مفهوم التأويل النحوي، مجلة جذور، ع٦، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٤٢٢ هـ، ص٤٥٠-٤٥٥.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٢٥٨-٢٥٩.

قَوَلَ، تحرّكت الواو بالفتح فقلبت ألفًا. وأما الصوتي الصرفي النحوي فكما في تحليل "ليسجنُنَّه" : فأصل الكلمة: ليسجنوْنَ نْ نَ ه، وفي إعرابها نقول: فعل مضارع مرفوع، وعلامة رفعه ثبوت النون في آخره التي حذفت لتوالي الأمثال (تصبح: ليسجنوْنْ نَ ه)، وواو الجماعة التي حذفت لالتقاء الساكنين في محل رفع فاعل، ونون التوكيد المشددة لا محل لها من الإعراب، وهي: "نَّ" المشدّدة في آخر الفعل التي أصلها "نْ نَ" التقى متماثلان والأول ساكن، فأدغم الأول في الثاني، وهو إدغام صغير واجب، والهاء مفعول به. ففي هذه الإجراءات التحليلية النحوية تطرقنا إلى قضايا صرفية وصوتية، لا بل لم يكن بوسعنا أن نصل إلى الأحكام النحوية من غير الوقوف عند الجوانب الصوتية الصرفية السابق ذكرها. وربما اقتصر التأويل على التركيب فقط، كما في التأويل النحوي لـ"يا زيد"، فالتقدير: أدعو زيدًا، ونابت الأداة عن الفعل. وقد يمس التأويل المعنى والتركيب معًا، كما في تحليل قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء: ٤/١٧٦]. لا يمكن قبول المعنى بحسب معطيات الظاهر، لأن الله سبحانه لا يريدهم أن يضلوا، مما جعلهم يذكرون أن التأويل في ضوء معطيات السياق القرآني: بتقدير محذوف إما "لا" النافية بعد "أن" وإما الاسم "كراهة" قبلها، أي: ألّا تضلوا، أو: كراهة أن تضلوا[1].

وتحسن الإشارة إلى أن التأويل النحوي الدلالي يواجهنا بمظهر آخر، فقد تتعدد الاحتمالات الدلالية المتعلقة بالتركيب، وليس أمامنا حمل للنص على غير ظاهره للوهلة الأولى، ولكن إذا تأملنا في التحليل نجد أنه تأويل لا تفسير، من ذلك تحليل الضمير العائد في "عنها" من قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٣٥ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢/ ٣٥-٣٦]. يتعدد التحليل النحوي للضمير "ها" في "عنها"، بتعدد المعاني المحتملة في ضوء السياق، فالنص يحتمل غير معنى، وكل رأي يلجأ إلى أدلة فيما يذهب إليه، فيرى

(١) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٢٤.

أبو حيان أن الضمير "ها" في "عنها" يعود على "الشجرة"، لأنها أقرب مذكور، والمعنى: فحملهما الشيطان على الزلّة بسببها، وتكون "عن" للسبب، وقيل: إن الضمير يعود على "الجنة"، لأنها أول مذكور، وقيل: عائد على غير مذكور يفهم من المعنى المتحصّل من السياق، وهو "الطاعة"، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾، لأن المعنى: أطيعاني بعدم قربان هذه الشجرة، فعاد الضمير على معنى "الطاعة" المتحصّل من السياق، وقيل: يعود على الحالة التي كانوا عليها من الرفاهية والتفكّه، بدليل قوله تعالى: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا﴾ التي مرت في الآية الكريمة، وهناك أقوال أخرى مرتبطة بمعطيات السياق(١). وإذا تأملنا في تلك الأفهام نجدها لم تحمل التركيب على غير الظاهر، ولكن هذا الضرب يعد مظهرًا من مظاهر التأويل، لأنه يحتمل العديد من الدلالات، وعندما يرجّح المحلل أحدها يعنى أنه هو المعنى الظاهر المتبادر إلى ذهنه، واستبعاده الأوجه الأخرى يعني أنها لا تخلو من تكلّف، أو لا تتبادر إلى الذهن، ولذلك فإن هذا المستبعد تأويل من وجهة نظره.

وهكذا نلحظ في ضوء ما تقدم أن المعنى الاصطلاحي لكلمة "تأويل" حافظ على الدلالات اللغوية الرئيسة، التي دارت حولها الكلمة في البيئة العربية، وهي الرّجوع والردّ، والتغيّر والتحوّل، والتحكّم والتدبّر، فاللفظ عندما يصرف عن ظاهره يغيّره دارسه، ليرجعه إلى أصل في ذهنه، توصّل إليه بعد التأمل والتحكم في المعطيات النصية، ولا تخفى دلالة الغائية التي يبتغيها المحلل من عمله.

ثانيًا-النص:

يلحظ المتتبع أن هذا المصطلح مرّ بمرحلتين في ثقافتنا العربية، المرحلة الأولى تمثلها الدراسات القديمة، والثانية تمثلها الدراسات الحديثة، لذلك ينبغي الوقوف عند كل من المرحلتين، لننتهي بعدها إلى مفهوم معين.

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٣١٤.

آ-النص في الدرس القديم:

يبدو أن مادة (ن ص ص) في البيئة العربية تدل على جملة من المعاني، يمكن النظر إليها من أربعة جوانب: الرَّفعُ والإظهار، والاستقامة والثبات، والانتهاء في الشّيء، والتركيب والحركة.

وإذا تأملنا في دلالات الرفع والإظهار، نجدها تتنوع في كلامهم بين الاستعمالين الحسي والذهني، يقال في الميدان الحسّي: نصَّت الظبيةُ جِيدَها إذا رفعته، و: نَصَّ الدابةَ يَنُصُّها نصًّا إذا رَفَعَها في السير، والنَّصُّ في السَّير أرفَعُه[1]. وتتوسع الدلالة في مجال المحسوسات، فالنصّ رفعُك الشّيء أيًّا كان، ولهذا قيل: المِنصَّةُ ما تُظْهَرُ عليه العروسُ لتُرَى، فهو موضع الإظهار[2]. وتتوسع هذه الدلالة في الميادين الاجتماعية الحسية والذهنية، فيقال لمن يظهر أمره ويفتضح: وُضِعَ على المِنَصَّةِ، أي: على غاية الفَضِيحة والشهرة والظهور[3].

أما دلالة الاستقامة فشائعة، إذ قالوا في المجال الحسي: بات فلانٌ منتَصًّا على بعيره، أي: مُنتَصِبًا، وانْتَصَّ الشيءُ وانتصب إذا استوى واستقام[4]، ولا تخفى دلالة الثبات في معنى الاستقامة والانتصاب، فالشيء المنتصب المستقيم ثابت في الوقت نفسه على هيئة معينة هي هيئة الثبات والاستقامة، ولعل مِنَصَّة العروس تدل على شيء من ذلك أيضًا، فكأن ما يوضع عليه المرفوع يصبح الموضع الثابت لأجل الرفع.

وأما دلالة الانتهاء أو البلوغ في الشيء إلى أقصاه ففي قولهم مثلًا: النصّ في السير أَقصى ما تقدر عليه الدابة، والنصُّ أَصلُه منتهى الأَشياء ومَبلغُ

---

(١) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).
(٢) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).
(٣) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).
(٤) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).

أَقصاها، ونص الأمر شدته وأقصاه[١]. ويبدو أن الدلالة تطوّرت بالتوسع فأصبح يراد بها الاستقصاء، إذ يقال: نَصَّ الرجلُ الرجلَ نصًّا إِذا سأله عن شيءٍ حتى يستقصي ما عنده، وتقول: نصَصتُ الرّجلَ، إذا استقصيتَ مسألتَه عن الشَّيء حتَّى تَستخرِجَ ما عنده[٢]. ومن ذلك قولهم: نَصَّصَ الرجلُ غريمَه إذا استقصى عليه[٣]. ولا تخفى دلالة الإظهار والانكشاف في مسألة الاستقصاء.

وأما دلالة الحركة والتركيب فمنها قولهم في المجال الحسي: نَصَّصتُ المتاعَ إذا جعلت بعضه على بعض، ونصَّ الرجلُ المتاعَ نصًّا جعلَ بعضه على بعض[٤]. وواضح أن جعل المتاع بعضه فوق بعض هو حركة وتركيب في آن معًا، لذلك قالوا: نَصَّ الرجلُ الشيءَ إذا حرّكه[٥].

ويبدو أن الدلالة أخذت تتوسع، فقد وردت الكلمة في علم الحديث متضمنةً المعاني السابقة جميعًا، فقيل في مجال الحديث وروايته: نَصَّ المحدِّثُ الحديثَ يَنُصُّه نصًّا إذا رفَعَه، ومنه قولُهم: نَصَّ الحديثَ إلى فلان: رفَعَه إليه[٦]. وفي ذلك الرفع والإظهار، لينتهي بالحديث إلى أقصى مصدر موثوق أو إلى منتهاه، وفي هذا الأمر الاستقصاء، مما يعني أن الظاهر منكشف له هيئة ثابتة في الذهن لا يمكن أن نرى أو لا يجوز أن نرى بخلافها، كأن يتعرض للزيادة أو النقص أو الإضافة أو التعديل[٧]، وهذا بدوره يقتضي دلالة الاستقامة والثبات. ولذلك جاء في اللسان: وقال عمرو بن دينار ما رأيت رجلًا أَنَصَّ للحديث من

---

(١) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).

(٢) ابن فارس: مقاييس اللغة: (ن ص ص).

(٣) الزبيدي: تاج العروس: (ن ص ص).

(٤) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).

(٥) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).

(٦) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).

(٧) أبو خرمة، عمر: نحو النص، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤م، ص٢٥.

الزهري، أي: أَرْفَعَ له وأَسْنَدَ[(١)]، والمعنى أن الزهري يعيد الحديث من غير زيادة أو نقصان، يرفع الحديث إلى صاحبه ويسنده إليه من دون تدخّل لا باللفظ ولا بالمعنى، ولهذا قالوا: النصُّ التوقيف، ومعنى التوقيف الإثبات للشيء كما أراد صاحبه دون تدخّل فيه، وقالوا أيضًا: النص التعيين على شيء ما[(٢)]. ولا تخفى دلالة الحركة والتركيب لمعنى الحديث من خلال تجسده بالتركيب الجملي المنطوق في الحدث الكلامي. من هنا باتت الكلمة تطلق على المعنى الذي يدل عليه اللفظ، نحو قول الفقهاء: نَصُّ القرآنِ ونَصُّ السنَّة، أَي: ما دل عليه ظاهرُ لفظهما من الأَحكام[(٣)].

ومع تطور الزمن أصبح للنص دلالة اصطلاحية، مستمدة من الدلالات السابقة، فقد شاع اللفظ عند الأصوليين بمعنى الدليل المستمد من القرآن الكريم والسّنة النبوية، فقالوا: الكلام المنصوص، وهم يريدون الكلام الذي يدل على معنًى محدّد لا يحتمل التأويل، وقالوا أيضًا: لا اجتهاد مع النص، والجمع نصوص. ثم أريد به الكلام الذي يتضمنه القرآن الكريم والسنة النبوية، فقالوا: نصّ الكتاب، وهم يريدون ألفاظه التي تشكّله، وهكذا بات مصطلح النص يطلق على الكلام الواضح الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا أو لا يحتمل التأويل[(٤)]، وعلى صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف[(٥)].

ويبدو أن دلالة النص بهذا المعنى مرتبطة بالدلالات السابقة جميعًا، الرفع والإظهار، والاستقامة والثبات، والحركة والتركيب، وبلوغ الشيء أقصاه أو

---

(١) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).
(٢) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).
(٣) ابن منظور: لسان العرب: (ن ص ص).
(٤) الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي ببيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، (ن ص ص)، وللمزيد: عبد الغفار، السيد: التصور اللغوي عند الأصوليين، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ١٩٩١م، ص١٤٥-١٤٦.
(٥) مجموعة "مجمع اللغة العربية بالقاهرة": المعجم الوسيط، دار أمواج ودار الفكر ببيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، (ن ص ص).

منتهاه، وتلك الدلالة تبدأ من صاحب النص وتنتهي بالمتلقي، فورود اللفظ من مؤلفه بصيغة ظاهرة لا تقبل التبديل إنما هو رفع وإظهار واستقامة وثبات، سواء أكان الأمر بصورة كلام ملفوظ مسموع أم بصورة نص مدوّن يرد عن صاحبه، إذ يصبح بتلفظه أو بكتابته وتدوينه كلامًا مركبًا يؤدي دلالة ما، وهذا يكون بالحركة والتركيب، ويبدو أن تلقي الدلالة عند المستقبل وتحديدها وعدم احتمالها التأويل يدل على وضوح الدلالة والإحاطة بها، وفي ذلك بلوغٌ بالشيء إلى أقصاه، وهو دلالة النص، وكأن مفسر النص يبلغ به أقصاه، وهذا يتضمن أن النص الذي يوصف بالظاهر المنكشف ثابت، لا يمكن تغييره، وأن كل ما أظهر منه عرفت له هيئة وصورة لا يجوز أن يرى بخلافها، كأن يتعرض للزيادة أو النقص أو الإضافة أو التعديل، كما أشرنا سابقًا.

إذًا فالنص بالمفهوم الاصطلاحي القديم في ثقافتنا العربية أصبح يطلق على ما يتضمنه الكتاب والسنة من كلام يدل على معنى محدد واضح، فهو الكلام المكتوب أو الملفوظ الذي ورد في الكتاب والسنة، ويعطي دلالة واضحة لا تحتمل التأويل، وكأنه في ثقافتنا يقابل المتشابه لفظًا، مما دفع بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن أصل معنى النص في ثقافتنا العربية قائم على الارتفاع والإظهار، لأنهم أطلقوه على ما به يظهر المعنى، وهو الشكل الصوتي المسموع من الكلام، أو الشكل المرئي منه عندما ينقل إلى مكتوب[1].

ب- النص في الدرس الحديث:

تختلف الدلالة المعاصرة لمصطلح "النص" في الثقافة العربية عن الدلالة

---

(١) الزنّاد، الأزهر: نسيج النص "بحث فيما يكون به الملفوظ نصًا "، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص١٢، وأبو زيد، نصر حامد: النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص١٥٠، والرّوكي، محمد: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، السلسلة ٢٥، مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، ط١، ١٩٩٤م، ص٨٧.

السابقة، فعندما يرد اللفظ يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن المراد نسيج من العلاقات اللغويّة المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوي للإفادة، سواء أكان هذا النسيج ذا دلالة محددة واضحة أم من المُشكِل الذي يحتمل غير فهم، ولكن على الرغم من هذا المفهوم المباشر الذي يستحضر في الأذهان، فالتحديد الدقيق للمصطلح لا يخلو من خلاف، ومرد ذلك إلى الدراسات اللسانية الغربية التي يعد المصطلح فيها ذا إشكالية معقدة تعود إلى الخلاف المنهجي في الرؤية والتناول، ولا يخفى تأثير تلك الدراسات في ثقافتنا العربية المعاصرة، مما يقودنا إلى الوقوف عند أهم الدراسات الغربية قبل الانتقال إلى دلالته عند الباحثين العرب.

يبدو أن إطلاق كلمة "نص" على النسيج اللغوي المركب الذي يؤدي وظيفة تواصلية سواءٌ أكان واضحًا محدد الدلالة أم مشكلًا يحتمل التأويل، إنما هو ضرب من التوسع في الدلالة الاصطلاحية. ويعود ذلك، كما ذكرنا سابقًا، إلى التأثر بالثقافة الغربية المعاصرة التي تطلق مصطلح "نص" (Text) على النسيج اللغوي المركب حين يؤدي دلالة ما، مما يقودنا إلى الوقوف عند المصطلح في الثقافة الغربية قبل أن ننتقل إلى جهود الباحثين العرب.

تذكر المصادر أن أصل كلمة(Text) في الإنكليزية، أو (Texte) في الفرنسية يعود إلى الأصل اللاتيني (Textus)، بمعنى النسيج أو الضفيرة من الشعر، ويذهب رولان بارتR. Barths إلى أن النص مأخوذ من حيث الجذر من مادة (Text) التي تعني النسيج[1]. ومن هذا المفهوم جاءت تعريفات النص في الثقافة الغربية، والمتتبع لها يظهر لديه أنها تختلف كثيرًا فيما بينها، فهناك توجُّه يطلق مصطلح النص على المنطوق اللغوي أو المكتوب، ولا يفرق بينهما، وهناك

---

(١) عياشي، منذر: مقالات في الأسلوبية، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، ١٩٩٠، ص١٣٠-١٣١، وبوقرة، نعمان: نحو النص مبادئه واتجاهاته الأساسية في ضوء النظرية اللسانية الحديثة، مجلة علامات، النادي الأدبي الثقافي بجدة، مج١٦، ج٦١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧، ص١٦.

توجه آخر يحصره في المكتوب، وهناك من لم يذكر هذه المسألة في تعريفه، فكان همّه محصورًا في تحديد هوية النص من حيث الاتصال والترابط والتفريق بينه وبين الجملة. وفيما يلي نعرض لأهمّ التعريفات مراعين طبيعة التوجّه في ذلك:

يرى هاليداي Halliday ورقية حسن Ruqaiya Hasan أنّ النص (Text) يشير في علم اللغويات إلى فقرة مكتوبة أو منطوقة مهما كان طولها، شريطة أن تكون وحدة متكاملة[١]، ولا يمكن أن يكون النص إلا وحدة دلالية تمثل اللغة في التواصل، أما من حيث الحجم فقد يكون كلمة أو جملة أو عدة جمل أو قصة، كما ينبغي أن يمثل عملية تفاعل لغوية في واقع اجتماعي[٢].

ويستخلص من فان دايك V. Digk أن النص علامات لغوية ذات أشكال خاصة منتظمة منطوقة أو مكتوبة، على أن تكون العلامات دالة ووظيفية في التواصل الإنساني، كما أن النص وحدة لغوية منسجمة، فانسجام الوظائف والاستمرارية لهذا الانسجام يمثلان جانبًا مهمًا في تحديد سمة النصية[٣].

ولا يبتعد عما سبق ما ورد في قاموس اللسانيات، إذ جاء فيه أن النص مجموع الملفوظات اللسانية الخاضعة للتحليل، فهو إذًا عينة من السلوك الإنساني المكتوب أو المنطوق، وهو في اللسانيات التداولية سلسلة لسانية منطوقة أو مكتوبة مكوِّنة وحدة تواصلية[٤].

---

(١) عفيفي، أحمد: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق بالقاهرة، ٢٠٠١م، ص٢٣.

(٢) بوقرة، نعمان: نحو النص مبادئه واتجاهاته الأساسية في ضوء النظرية اللسانية الحديثة، ص١٥، وللمزيد: إبرير، بشير: تعليمية النصوص بين النظرية والتطبيق، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ١٤٢٧/٢٠٠٧م، ص٩٢-٩٤.

(٣) بوقرة، نعمان: نحو النص مبادئه واتجاهاته الأساسية، ص١٧، ومداس، أحمد: لسانيات النص، جدار للكتاب العالمي، بعمّان الأردن/عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٤.

(٤) بوقرة، نعمان: نحو النص مبادئه واتجاهاته الأساسية، ص١٧.

ويرى شميتSchmidt أن النص كل تكوين لغوي منطوق من حدث اتصالي في إطار عملية اتصالية محددة من جهة المضمون، ويؤدي وظيفة اتصالية يمكن إيضاحها، أي: يحقق إمكانية قدرة إنجاز جلية[١]. وهو بذلك لا يختلف عمّن سبقه سوى أنه لم يذكر التمييز بين المنطوق والمكتوب.

ولا يبتعد عنه ما يراه هارتمانHartman، فالنص بتصوّره علامة لغوية أصلية تبرز الجانب الاتصالي والسيميائي، فهو يؤكد خاصية الاتصال والعمومية اللغوية والدلالية[٢].

ويذهب تودوروف Todorov مذهبًا مغايرًا لما سبق، حين يفرّق بين النظام الذي يشكّل النص والنظام اللساني، إذ يعرّف النص بأنه يمكن أن يكون جملة مثلما يمكن أن يكون كتابًا تامًا، ويُعرَف باستقلاله وانغلاقه، ويُوصَف بأنه يكون نظامًا لا يجوز لنا أن نجعله متطابقًا مع النظام اللساني للغة ما، ولكن يمكن أن نضعه في علاقة معه، إنها علاقة تجاور وتشابه في آن معًا[٣].

ويحدد بعضهم مفهوم النص بأن يفرّق بينه وبين الجملة، إذ يرى أن النص تتابع مترابط من الجمل، ويستنتج من ذلك أن الجملة بوصفها جزءًا صغيرًا ترمز إلى النص، ويمكن تحديد هذا الجزء بوضع نقطة أو علامة استفهام، أو علامة تعجب، ثم يمكن بعد ذلك وصفها على أنها وحدة مستقلة[٤]. وينتقد برند شبلنرBrend Spillner هذا المفهوم فيرى أن هذا التعريف دائري، لأنه يوضح الجملة بالنص والنص بالجملة، وغير منهجي لعدم وضوح التحديد الفاصل بين الجملة والنص من ناحية، وإمكانية وصف الجمل على أنها وحدات مستقلة من ناحية أخرى[٥].

---

(١) بحيري، سعيد حسن: علم لغة النص، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م، ص١١، وعفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٢٥-٢٦.
(٢) عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٢٦.
(٣) عياشي: مقالات في الأسلوبية، ص١٢٨.
(٤) عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٢٣.
(٥) عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٢٣-٢٤.

ويضيف فاينرش Weinrich بعض الخصائص لتحديد هوية النص، فيجعل سمة الربط شرطًا أساسيًا في هذه الهوية، حين يرى أن النص وحدة كلية مترابطة الأجزاء، فالجمل يتبع بعضها بعضًا وفقًا لنظام سديد، لتسهم كل جملة في فهم الجملة التي تليها فهمًا معقولًا، كما تسهم الجملة التالية من ناحية أخرى في فهم الجمل السابقة فهمًا أفضل، وعلى هذا يكون استقلال معنى الجمل في نحو النص غير قائم، فالمعنى يتحدد من خلال النص لا من خلال الجملة، ومن هنا ترتبط في النص الأجزاء السابقة باللاحقة، فيمكن أن تفسر جملة سابقة جملة لاحقة والعكس صحيح، مما يؤدي إلى القول بكلّيّة النص، فهو تكوين حتمي يحدد بعضه بعضًا، إذ تستلزم عناصره بعضها بعضًا لفهم الكل، وبذلك يكون الربط هو السّمة الأساسيّة[١].

ويشير كلاوس برينكر K. Brinker إلى تنوع دلالة المصطلح في الثقافة الغربية، حين يذكر أنه من خلال الاستعمال اليومي لكلمة نص يتضح أن الدلالة غير موحّدة كليًا، فقد يراد به البناء اللغوي المكتوب لامتداد محدّد، أو النصّ الحرفي، أو التوضيح اللغوي، أو الكتابة الموضحة (توقيع على صورة)، أو موضع في الكتاب المقدس، أو جزء لغوي من عمل موسيقي. والمعنى المحوري يمكن أن يعد النص وحدة لغوية محددة كتابيًا تضم في العادة أكثر من جملة[٢]. ثم يخلص إلى أن النص تتابع متماسك من علامات لغوية أو مركبات من علامات لغوية لا تدخل تحت أيّة وحدة لغوية أخرى أشمل، فالنص بنية كبرى تحتوي على وحدات صغرى متماسكة ليست

(١) عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٢٤-٢٥.

(٢) برينكر، كلاوس: التحليل اللغوي للنص مدخل إلى المفهومات الأساسية والمناهج، ترجمه وعلق عليه ومهد له سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار بالقاهرة، ط١ ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، ص٢١.

جملًا، وإنما أجزاء متوالية، وبهذا نرى أن النص يمكن أن يكون كلمة مفهومة أو جملة، شريطة ألا تندرج تحت وحدة أشمل(١).

ويفصل كلاوس برينكر K. Brinker فيعرض لمفهومين للنص، الأول: مفهوم تشكّل في علم لغة النص، وهو المفهوم القائم على أساس النظام اللغوي، ويفهم مثل علم لغة الجملة من قبل، فهو علم اللغة الخاص باللغة أو بالكفاية اللغوية وقد وسّع بشكل خاص تدرُّج وحدات النظام اللغوي المفترضة فيما مضى، وهي الفونيم والمورفيم، أو الكلمة وركن الجملة والجملة، حتى وصل إلى وحدة النص، ويفهم مَن ذلك صراحة أن نظام القواعد للغة لا يوجه بناء الكلمة وبناء الجملة فحسب، بل بناء النص أيضًا، أي: تكوين النص، ويؤسّس على أوجه اطراد عامة يفسّرها النظام اللغوي. وهدف علم لغة النص القائم على النظام اللغوي إنما هو اكتشاف تلك المبادئ العامة ووصفها وصفًا منظّمًا(٢). فهو - إذًا - نظام لغوي يتكون من فونيمات فكلمات فجمل، لتشكل بدورها جملة من المبادئ اللغوية العامّة التي تتكوّن منها هويّة النص.

أما المفهوم الثاني فيقصد به المفهوم الذي تشكل في علم لغة النص الموجه على أساس نظرية التواصل، والذي يراعي السياق ويعيب إهماله عند الأول، إذ يرى أن النصوص دائمًا في سياق، وهي دائمًا في عملية تواصل معينة، يمثّل فيها المتكلم والمستمع أو المؤلف والقارئ بشروطهم وعلاقاتهم الاجتماعية وطبيعة الموقف أهم العوامل، ومن ثم لم يعد مفهوم النص مع التطور تتابعًا جمليًّا مترابطًا نحويًا، بل أصبح فعلًا لغويًّا معقّدًا يحاول المتكلم أو الكاتب أن ينشئ به علاقة تواصلية معينة مع المستمع أو القارئ(٣).

وترى جوليا كريسطيفا J. Krestiva أن النص جهاز عبر لغوي يعيد توزيع نظام

---

(١) عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٢٧.

(٢) برينكر: التحليل اللغوي للنص، ص٢٢-٢٣.

(٣) برينكر: التحليل اللغوي للنص، ص٢٤-٢٥.

اللغة بكشف العلاقة بين الكلمات التواصلية، مشيرًا إلى بيانات مباشرة تربطها بأنماط مختلفة من الأقوال السابقة والمتزامنة معها، والنص نتيجة لذلك إنما هو عملية إنتاجية[١]، مما يعني:

١-أن النص تصبح علاقته باللغة التي ينشأ فيها من قبيل التوزيع عن طريق التفكيك وإعادة البناء، مما يجعله صالحًا لأن يعالج بمقولات منطقية ورياضية أكثر من صلاحية المقولات اللسانية الصرفة له.

٢-أن النص يمثل عملية استبدال من نصوص أخرى، أي عملية تناصّ، ففي فضائه تتقاطع أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى[٢]، مما يجعل بعضها يقوم بتحييد بعضها الآخر أو نقضه، ومن الواضح أن النص عملية إنتاجية مركّبة داخل اللغة محرّكة لذاكرة الزمن، تتقاطع نصوصها مع نصوص أخرى متداخلة الدلالة، ومن هنا فليس النص مجموعة من الملفوظات النحوية أو غير النحوية، إنه كل ما ينصاع للقراءة عبر خاصية الجمع بين مستويات الدلالة الحاضرة، ومن هنا نستطيع أن نحدد ملامح النص ونصفه، ولا نعرفه من خلال تصور عام على أنه بنية شمولية لبنى داخلية من الحرف إلى الكلمة إلى الجملة إلى السياق إلى النص. ثم إن النص أيضًا لابد أن يكون مكتملًا في دلالته، مكتفيًا بذاته، فضلًا عن كونه قولًا لغويًا مستديرًا مكتملًا يحقق مقصد قارئه في عملية التواصل اللغوي[٣].

ويرى رولان بارت R. Barths أن النص نسيج من الكلمات المنظومة في التأليف، المنسقة تنسيقًا يجعلها تفرض شكلًا ثابتًا ووحيدًا ما استطاعت إلى

---

(١) فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٦٤، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص٢٢٩-٢٣٠، وللمزيد ينظر: يقطين، سعيد: انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي بيروت/ الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٩م، ص١٤-٢٠.

(٢) كريسطيفا، جوليا: علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، ط٢، ١٩٩٧م، ص٢١.

(٣) فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص٢٢٩-٢٣١، وعفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٢٨-٢٩.

ذلك سبيلًا، فهو نسيج وحجاب يكمن وراءه المعنى، وهو نشاط وإنتاج قوة متحولة تتجاوز جميع الأجناس والمراتب المتعارف عليها، لتصبح واقعًا نقيضًا، وهو يتكون من نقول وإشارات وأصداء لغات وثقافات عديدة لتكتمل فيه خريطة التعدد الدلالي[١]، ويستخلص منه بحسب ما ينتهي إليه أخيرًا أنه قد تابع جوليا كريسطيفاJ. Krestiva في تعريفها للنص[٢].

ويتضح مفهوم النص عند روبرت دي بوغراند Robert de Beaugrande حين يفرق بينه وبين الجملة بنقاط عدة، ونلحظ أن النص عنده نظام فعّال له وجود تداولي، وهو ذو طبيعة اتصالية تعوّل على الموقف كثيرًا في تجاوز المفهوم الصوابي النحوي بحسب قواعد الجمل، وينبغي أن يكون مقبولًا عند أبناء اللغة من حيث التكوين والنسيج، وأن يتصل بموقف معين، فضلًا عن أنه تجلّ لعمل إنساني، فهذا العمل ينوي به شخص ما أن ينتج نصًّا، يوجّه به المستمعين إلى أن يبنوا عليه علاقات من أنواع مختلفة، كما أن النص توال من الحالات المتغيرة المتبدلة، مثل الحالة الانفعالية والحالة الاجتماعية ونحوهما، وهذه الحالات عند مستعملي النص عرضة للتغيير، ثم إن للوعي الاجتماعي والأعراف الاجتماعية عامة جانبًا مهمًا في تشكل النصوص، وكذلك العوامل النفسية، كما تشير النصوص من خلال التعالق بالتناص إلى نصوص أخرى، يضاف إلى ذلك أن النص يتحدد بمعايير معينة، ولكن على الرغم من تلك المعايير فلا يمكن للسانيات النص أن تجرِّد مقولات نحوية قادرة على توليد كل النصوص الممكنة في اللغة، واستبعاد كل ما لا يمكن أن يكون نصًا[٣].

---

(١) بحيري: علم لغة النص، ص١١٣، وإبرير: تعليمية النصوص بين النظرية والتطبيق، ص٨٨.

(٢) عياشي: مقالات في الأسلوبية، ص١٣٠-١٣٣.

(٣) دي بوغراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب بالقاهرة، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٨٨-٩٤.

ثم يحدد روبرت دي بوغراند Robert de Beaugrande معايير معينة تكسب النص هويته، فيرى أن النص حدث تواصلي، يلزمه أن تتوفر فيه سبعة معايير حتى يكتسب صفة النصية، وهي: السبك والالتحام والقصد والقبول ورعاية الموقف والتناص والإعلام[1]. أما السبك فيقصد به سمة الاستمرار اللفظي، وهي السمة التي تترتب على إجراءات تبدو بها العناصر المادية المنطوقة أو المكتوبة (السطحية) على صورة وقائع يؤدي السابق منها إلى اللاحق. ويقصد بالالتحام التماسك أو الانسجام أو الاتساق، ويتصل برصد وسائل الاستمرار الدلالي في عالم النص، أو تحقيق الترابط المفهومي، فهو سمة متصلة بالمعنى وسلسلة المفهومات والعلاقات الرابطة بينها، أو هو علاقة معنوية بين عنصر في النص وعنصر آخر، كالعناصر المنطقية، مثل السببية والعموم والخصوص ونحوها، فهو مرتبط بالمعنى، بخلاف السبك الذي يرتبط باللفظ. والمراد بالقصد هدف النص عند منشئه، أي: الغرض أو الغاية من الوحدات اللغوية المترابطة عند منشئ النص. والمراد بالقبول حكم المستقبل للنص بأنه مقبول متماسك دلاليًا، ذو سبك والتحام يؤدي دلالة محددة. ويقصد برعاية الموقف المقام الذي أنشئ فيه النص ورعاية ملابساته، أو العوامل التي تجعل النص مرتبطًا بموقف سائد يمكن استرجاعه. أما التناص فالمراد به جملة من العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى، مرتبطة به وقعت في حدود تجربة سابقة، أي: إنه التداخل والتعالق اللفظي أو المعنوي بين نص ما ونصوص أخرى سابقة. والمقصود بالإعلام إمكانية توقع المعلومات الواردة في النص أو عدم توقعها[2].

---

(١) دي بوغراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص١٠٣-١٠٥.

(٢) دي بوغراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص ١٠٣-١٠٥، وللتوسع في مناقشة هذه المعايير وغيرها عند علماء لغة النص ينظر: عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص ٧٥-٩٢.

وعلى ذلك فإن التعريفات كثيرة ومتنوّعة، ويبدو لمن يتأملها أن كلًّا منها لا يخلو من نقص، فمن حيث التجلي اللغوي نرى أن قسمًا منها يقصر النص على المكتوب، وقسمًا آخر يجعله يشمل الملفوظ المنطوق والمكتوب معًا، ومن حيث الاتصال والتداول نرى أن قسمًا منها يركز على الجانب الاتصالي، وقسمًا ثانيًا يركز على التتابع والترابط بين بعض العناصر اللغوية وبعضها الآخر، وقسمًا ثالثًا ينظر إلى المفهوم من منظور دلالي محض،...إلخ(١).

ونتيجة لتأثر اللغويين العرب المعاصرين بالدراسة الغربية، شاع الخلاف والتباين في جهودهم أيضًا، فعندما ننظر في تحديد المصطلح في ثقافتنا المعاصرة نجد أن التباين وقع كما عند الغربيين، من ذلك مثلًا ما يراه سعد مصلوح، إذ يعرّف النص بقوله: "أما النص فليس إلا سلسلة من الجمل، كلّ منها يفيد السامع فائدة يحسن السكوت عليها، وهو مجرد حاصل جمع للجمل، أو لنماذج الجمل الداخلة في تشكيله"(٢). وينتقد أحمد عفيفي هذا التعريف، لأنه يرى أن الجمل بذلك فقدت خاصية الاتصال، أو خاصية ارتباطها بسياق

---

(١) هناك تعريفات عديدة متنوعة للنص، ينظر: بحيري: علم لغة النص، ص ٩٩- ١١٨، وحنفي، حسن: قراءة النص، ص ١١- ١٢، وخليل، إبراهيم: النص الأدبي تحليله وبناؤه، دار الكرمل بعمّان، ط١ ١٩٩٥م، ص ٩-١٨، والزناد: نسيج النص، ص ١١- ٢٠، وعياشي: مقالات في الأسلوبية، ص١٢٧-١٣٧، وفضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص٢٢٩-٢٤٦، ومرتاض، عبد الملك: ثلاثة مفاهيم نقدية بين التراث والحداثة "نظرية، أدب، نص"، ضمن سلسلة قراء جديدة لتراثنا النقدي النادي الأدبي الثقافي بجدّة الكتاب ٥٩، مج١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص ٢٦٦- ٢٧٥، ونصر، عاطف جودة: النص الشعري ومشكلات التفسير، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط ١، ١٩٩٦م، ص ١٥- ١٦، وعفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص ٢٠-٣١، والشاوش، محمد: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية "تأسيس نحو النص"، كلية الآداب، جامعة منّوبة بمنّوبة، تونس بالاشتراك مع المؤسسة العربية للتوزيع بتونس، ط١، ١٤٢١هـ = ٢٠٠١م، ص٨٢-٩٢، ويقطين: انفتاح النص الروائي، ص١١-٣٠، ومداس، أحمد: لسانيات النص، ص٣-٢٠، وإبرير: تعليمية النصوص بين النظرية والتطبيق، ص٥٩-٩٩.

(٢) عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٢٤.

خطابي، علاوة على ذلك فإن النص يمكن أن يجيء على صورة كلمة واحدة أو جملة واحدة، أو مجموعة من الأجزاء أو خليط من البنيات السطحية[١].

ويستخلص من الأزهر الزّنّاد أن النص نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض، بمزيج أشبه بالخيوط، وهذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة المتباعدة، فتشكل ترابطًا فيما بينها[٢]. ونلحظ أنه يركز على جانب الترابط من غير أن يشترط الكتابة[٣]، أو أن يحقق النص غرض التواصل بين المرسل والمتلقي، وبذلك فأبرز ما يؤخذ على هذا التحديد أنه يؤدي إلى أن أنواع المركبات أيًّا كانت ستكون نصًا، وإن لم تشكل وحدة لغوية تواصلية ذات هدف إبلاغي.

ويسوق محمد مفتاح جملة من المفهومات التي تحدد النص، فيذكر أن النص مدوّنة كلامية، وهو في الوقت نفسه حدث زمكاني تواصلي وتفاعلي، ومغلق في سمته الكتابية، وتوالدي في انبثاقه وتوالده، والمقصود بالمدونة الكلامية أنه يتألف من كلام وليس من أشياء أخرى، وحدث زمكاني: بمعنى أنه يقع في زمان ومكان محددين لا يعيد نفسه، مثله في ذلك مثل أي حدث تاريخي، والمراد بتواصلي أنه يهدف إلى إيصال معلومات ونقل خبرات وتجارب مختلفة إلى المتلقي، وتفاعلي: بمعنى أنه يؤدي وظيفة تفاعلية، ويشكّل علاقات بين أفراد المجتمع ويحافظ عليها، ومغلق: أي: له بداية ونهاية، وتوالدي: بمعنى أنه سليل أحداث تاريخية ونفسانية ولغوية، ثم يخلص أخيرًا إلى أن النص مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعددة[٤]. فهو في هذا التعريف حاول الإحاطة بكل الجوانب المتعلقة بالنص، الاجتماعية والتاريخية واللسانية والنفسانية بعد أن

(١) عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص ٢٣-٢٤.

(٢) الزناد: نسيج النص، ص١٢.

(٣) عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٢٧، وأبو خرمة: نحو النص، ص٣١.

(٤) مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، دار التنوير، ببيروت/ المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ص١١٩-١٢٠.

حصره بالجانب المكتوب من الكلام، وقد استخلص تعريفه هذا من خلال الدارسين الغربيين[١].

أما محمد حماسة عبد اللطيف فيرى أنه "لا يمكن أن يصبح النص نصًا إلا إذا كان رسالة لغوية تشغل حيزًا معيّنًا، فيها جديلة محكمة مضفورة من المفردات والبنية النحوية، وهذه الجديلة المضفورة تؤلف سياقًا خاصًا بالنص نفسه ينبث في المرسلة اللغوية كلها. وأبناء اللغة كما أن لديهم "سليقة" تهديهم إلى معرفة "النظام النحوي" للغتهم، بكل أبعاده الصوتية والمعجمية والتركيبية والدلالية، لديهم - كذلك - حسّ مدرّب أو "سليقة نصية" تساعد على إدراك وحدة النص"[٢]. وهذا يعني أن النص عنده نسيج منظم تنظيمًا محكمًا، فهو مكوّن من مفردات لكل منها دلالة معجمية، وتخضع هذه المفردات في حبكها لنظام نحوي معين، ونتيجة لذلك يتشكل لها سياق خاص بها، ثم إن هذا النسيج يشكل الرسالة التي تصدر من مؤلف له قصده منها، ومستقبل يدرك خصائصه وتماسكه ويحكم عليه بالقبول، كما أن هذا النسيج يخضع لقواعد خاصة به يدركها أبناء البيئة اللغوية، مثلما يدركون قواعد النظام النحوي الذي تتشكّل منه الجمل.

وتعرّف مريم فرنسيس النص بقولها: "نأخذ النص بالمعنى اللغوي العام الذي يفيد كلًا لغويًا تعبيريًا أو إبلاغيًا ضمن حقلٍ أدبيٍّ ما، حيث يفهم من أدبي كل ممارسة لغوية فكرية إبداعية، علمية كانت أو فنية، ثقافية أو تعليمية، شعرية أو نثرية... وبهذا المعنى تكون القصيدة والقصة والرواية والمحاضرة ونشرة الأخبار والمقال الصحافي والبحث العلمي نصوصًا على حدٍّ سواء، وإن اختلفت هذه الأنواع اختلافًا واضحًا من حيث نوعية الإبداع ومستوى هذه النوعية"[٣]. ثم

---

(١) إبرير: تعليمية النصوص بين النظرية والتطبيق، ص ٩٠.

(٢) عبد اللطيف، محمد حماسة: منهج في التحليل النصي للقصيدة تنظير وتطبيق، مجلة فصول مج١٥، ع٢، ١٩٩٦، ص١٠٨.

(٣) فرنسيس، مريم: في بناء النص ودلالته (محاور الإحالة الكلامية)، وزارة الثقافة بدمشق، ١٩٩٨م، ص٣.

تتابع الحديث ويستخلص أنها لم تفرق بين اللغة الشفوية واللغة المدونة في حد النص كما لم تفرق بين النص والخطاب(١).

ويفرق بعض الدارسين العرب بين النص والخطاب بجملة من النقاط في ضوء الدراسات اللسانية الغربية، من أبرزهم عبد الله الغذامي حين يربط الخطاب بالملفوظ والنص بالمكتوب، فالقول عنده يتحول من عمل ملفوظ إلى عمل مكتوب بمجرد عزل الرسالة عن مرسلها، فهو خطاب مادام ملفوظًا، وهو نص متى سوّد بياض الصفحات(٢).

ويرى سعيد يقطين أن "الخطاب مظهر نحوي، يتم بواسطته إرسال القصة، وأن النص مظهر دلالي يتم من خلاله إنتاج المعنى من لدن المتلقي...في الخطاب نقف عند حدود الراوي والمروي له، وفي النص نتجاوز ذلك إلى الكاتب والقارئ، إنه توسيع مشروع نؤسسه على قاعدة الترابط والانسجام بين الحكي كخطاب والحكي كنص، وبين باقي مكوناتهما في علاقتهما بالقصة"(٣). إذًا هو يفرق بين النص والخطاب على مستوى النحو والدلالة وعلى مستوى التواصل، من خلال تفريقه بين الراوي والمروي له في الخطاب من جهة، وبين القارئ والكاتب في النص من جهة أخرى، ثم يرى أن النص خطاب مترابط، ومثبت بواسطة الكتابة(٤) يقوم على الترابط والانسجام والتواصل(٥).

---

(١) فرنسيس، مريم: في بناء النص ودلالته (محاور الإحالة الكلامية)، ص٣-٤.

(٢) الغذامي، عبد الله: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، مقدمة نظرية ودراسة تطبيقية، دار سعاد الصباح، القاهرة/ الكويت١٩٩٣، ص٦٢-٦٣، ويرى سعيد يقطين أن مصدر هذا التوجه عند الغذامي إنما هو رولان بارت، ينظر: يقطين: انفتاح النص الروائي، ص٢٢-٢٣، ومداس: لسانيات النص، ص١٨.

(٣) يقطين: انفتاح النص الروائي، ص٣٢.

(٤) يقطين: انفتاح النص الروائي، ص١٥، ٢٨، وهذا المفهوم يتطابق مع مفهوم بول ريكور للنص، إذ يرى أن النص يطلق على كل خطاب تم تثبيه بواسطة الكتابة، ينظر: ناصر، عمارة: اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ودار الفارابي ببيروت، ومنشورات الاختلاف بالجزائر، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص٢٤.

(٥) مداس: لسانيات النص، ص١٩.

أما نعمان بوقرة فيرى أن الخطاب يفترض وجود سامع يتلقاه، وهو نشاط تواصلي يتأسس على اللغة المنطوقة فتنتجه اللغة الشفوية، ولا يتجاوز سامعه إلى غيره، أما النص فيتوجه إلى متلق غائب يتلقاه عن طريق القراءة، وهو مدوّنة مكتوبة تنتجه الكتابة فله ديمومة الكتابة ليقرأ في كل زمان ومكان[(١)].

ويفرق أحمد مداس تفريقًا يحتاج إلى تأمل حين يرى أن الخطاب يحدد "بأنه اللغة التي يسيطر عليها المتكلم في حالة استعمال، ليكون بذلك مرادفًا للكلام، وهو أيضًا وحدة تساوي أو تفوق الجملة، مكوّن من متتالية تشكّل رسالة ذات بداية ونهاية، وتشتغل اللغة فيه وسيلة تواصل، بينما النص مجموعة الملفوظات اللسانية القابلة للتحليل، فالنص إذًا نموذج للسلوك اللساني الذي يمكن أن يكون مكتوبًا أو منطوقًا"[(٢)]. ويضيف في موضع آخر موضحًا الفرق بين كل منهما في حال تدوين الرسالة اللغوية بقوله: "ويظهر لي أن حديث النص والخطاب يمر بمرحلتين: أولاهما يكون فيها الخطاب شاملًا للنص، وفيها لا يتعدى الفهم طرفي التخاطب، وتكون فيها ظروف إنتاج الخطاب وتبادله معينة معلومة، وهي السابقة زمنًا قبل عملية التدوين، والثانية يتحول فيها الوضع بعد التدوين، فيكون النص هو مرآة الخطاب، وحينئذٍ يصير القارئ - خارج طرفي التخاطب - طرفًا جديدًا في عملية تواصل جديدة بينه وبين محمول النص"[(٣)].

كذلك تفرق خلود العموش بين النص والخطاب، بعد سرد جملة من التعريفات والخصائص لكل منهما، فترى أن النص "هو كلام متصل ذو وحدة جلية تنطوي على بداية ونهاية، ويتسم بالتماسك والترابط، ويتسق مع سياق ثقافي عام أنتج فيه، وينسجم مع سياق خاص أو مقام يتعلق بالعلاقات القائمة بين القارئ والواقع من خلال اللغة، وبين بداية النص وخاتمته مراحل من النمو القائم على التفاعل الداخلي، وهذا التفاعل يؤدي بالنص إلى إحداث وظيفته،

---

(١) بوقرة: نحو النص مبادئه واتجاهاته الأساسية، ص١٧.

(٢) مداس: لسانيات النص، ص١٠.

(٣) مداس: لسانيات النص، ص١٦.

التي تتمثل في خلق التواصل بين منتج النص ومتلقيه"[1]. في حين أنها تحدد الخطاب بقولها: "كلمة تستخدم للدلالة على كلّ كلام متصل اتصالًا يمكنه من أن ينقل رسالة كلامية من المتكلم أو الكاتب، وليس كل خطاب نصًا، وإن كان كل نص بالضرورة خطابًا، فالكلام المتصل خطاب، ولكنه لا يكون نصًا إلا إذا اكتمل ببداية ونهاية وعبّر عن موضوعه ببناء متماسك منسجم"[2]. وهي بذلك تختلف عمن سبقها حين جعلت البداية والنهاية والتماسك من خصائص النص وليس الخطاب.

وننتهي بمفهوم مستخلص مما سبق فنقول: إن النص وحدة لغوية كلية مكتملة دلاليًا مترابطة الأجزاء وتواصلية في الوقت نفسه، لأنها ذات طابع تعبيري أو إبلاغي، فهو يشمل تتابعًا محدودًا من علامات لغوية لها بداية ونهاية، متماسكة في ذاتها يتبع بعضها بعضًا، وفقًا لنظام نحوي معين يراعيه المنتج ويدركه المتلقي، وهذه العلامات يسهم كل منها في فهم ما يليه كما تسهم العلامات التالية من ناحية أخرى في فهم ما سبق، ومن هنا ترتبط في النص الأجزاء السابقة باللاحقة، وتشير بوصفها كلًا لغويًا متماسكًا، وبمشاركة السياق الخارجي، إلى وظيفة تواصلية مدركة. ويتجلى النص في المدونة المكتوبة على أنه نسيج لغوي مؤلَّف من سلسلة من العلامات اللغوية أو الجمل أو الوحدات اللغوية المترابطة المنظمة التي تخضع لنظام نحوي معين، وتشكل دلالات خاصة بها، تتضافر هذه العلامات أو الجمل أو الوحدات فيما بينها من جهة، وبينها وبين السياق المحيط من جهة أخرى، فتشكل كلامًا مكتملًا بذاته يؤدي هدفًا بدلالاته، يتواصل من خلاله الكاتب والقارئ.

(١) العموش، خلود: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١/١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٢٢.

(٢) العموش، خلود: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، ص٢٤.

ثالثًا-النحو:

إذا كان البحث قادنا إلى الوقوف عند كل من "تأويل" و"نص" فيما مرّ فإنه يقودنا أيضًا إلى الوقوف عند كلمة "نحو"، لأن هذه الكلمات تعد مصطلحات تشكل عنوان البحث مجتمعةً.

ترد كلمة "نحو" في العربية بمعان متعددة، أشهرها: القصد، والتحريف، والاعتماد، والمشابهة، والمقاربة، والجانب أو الجهة، والقسم أو البعض. وفيما يلي نعرض لهذه المعاني مفصّلة.

ذُكر عن ابن السِّكِّيت (ت٢٤٤هـ) أنهم يقولون: نحا نحوه إذا قصده[١]. وأضاف ابن دُرَيد (ت٣٢١هـ) أن النحو هو القصد، ونحوتُ الشيءَ أنحوه نحوًا إذا قصدته، وكل شيء أممته فقد نحوته[٢].

ومما ورد بمعنى التحريف قولهم: نحا الشيءَ وينحوه، إذا حرّفه[٣]، ولعل معنى الانحراف والميل أخذ منه، فقد ذكر ابن منظور (ت٧١١هـ) قول العرب: نحا الرجل وانتحى، إذا مال على أحد شقّيه، أو انحنى في قوسه[٤]. ويبدو أن الدلالة توسعت في الميدان الذهني لتدل على الصرف عن الأمر، فقد ذكر صاحب اللسان أنك تقول: نحوت بصري إليه إذا صرفته، ونحا إليه بصره ينحوه إذا صرفه[٥].

ومن ورودها دالة على الاعتماد ما ساقه الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، فقد روى أنهم يقولون: انتحى على شقه الأيسر، إذا اعتمد عليه[٦]. وبيّن ابن منظور

(١) ابن منظور: لسان العرب (ن ح و).
(٢) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ، (ن ح و).
(٣) ابن منظور: لسان العرب (ن ح و).
(٤) ابن منظور: لسان العرب (ن ح و).
(٥) ابن منظور: لسان العرب (ن ح و).
(٦) الزمخشري، جار الله، محمود بن عمر: أساس البلاغة، دار الكتب المصرية، ١٩٢٣م، (ن ح و).

المعنى المشترك بين "نحا" و"انتحى"، فأورد قولهم: انتحى فلان على الشيء إذا اعتمد عليه، وانتحى له وتنحّى له إذا اعتمد، وهما بمعنى نحا له، ومنه الانتحاء وهو الاعتماد[١]. وهو بذلك يجعل الزيادة الصرفية في "انتحى" و"تنحّى" من قبيل المبالغة والتكثير في المعنى لـ"نحا".

أما معنى المشابهة فقد ورد عند الزمخشري، إذ ذكر أنك تقول: مررت برجل نحوك، والمراد: مثلك[٢]. ويبدو أنه من معنى المشابهة جاءت دلالة المقاربة، فتقول: عنده نحوٌ من مئة رجل[٣]، والمقصود ما يقارب مئة رجل، كما أورد الكفوي (ت١٠٩٤هـ) أنهم يقولون: نحو ألف درهم، ويريدون ما يقارب ألف درهم[٤].

وأما دلالتها على معنى الجانب أو الجهة فقد جاء في أساس البلاغة قولهم: هو على أنحاء شتّى لا يثبت على نحو واحد، وإنكم لتنظرون في نحُوٍّ كثيرة، وأتاه من ناحية الكرم فوجده كريمًا[٥]. وربما تطورت دلالتها لتدل على معنى "القِسم" أو "البعض"، لأن جانب الأمر هو قسم منه أو بعضه، فقد ذكر الفاكهي (ت٩٧٢هـ) أن من معاني كلمة "نحو" القسم أو البعض[٦].

هذه هي المعاني اللغوية التي شاعت لكلمة "نحو"، أما المعنى الاصطلاحي فبداية ظهوره غير واضحة، ويبدو أنه من الصعب تحديد الزمن الدقيق الذي استعمل فيه مصطلح النحو، ولكن الروايات تشير إلى أنه استعمل في مرحلة

---

(١) ابن منظور: لسان العرب (ن ح و).
(٢) الزمخشري: أساس البلاغة (ن ح و).
(٣) الزمخشري: أساس البلاغة (ن ح و).
(٤) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى: الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بدمشق، ط٢، ١٩٨١-١٩٨٢م، ٤/ ٣٧٥.
(٥) الزمخشري: أساس البلاغة (ن ح و).
(٦) الفاكهي، عبد الله بن أحمد: شرح كتاب الحدود في النحو، تحقيق المتولي رمضان أحمد الدميري، دار التضامن للطباعة بالقاهرة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٥١.

متقدمة تعود إلى زمن أبي الأسود الدؤلي (ت٦٩هـ)، في القرن الأول للهجرة وقبل عصر ابن أبي إسحاق الحضرمي (ت١١٧هـ)، وربما كانوا يعنون به فرعًا من فروع العربية، يختص بالإعراب وبما صار يسمى فيما بعد بالصرف، والذي يؤيد هذا الترجيح ما نقله[١] ابن سلّام الجُمحي (ت٢٣٢هـ) عن أبيه عن يونس بن حبيب (ت١٨٢هـ): "وسمعت أبي يسأل يونس عن ابن أبي إسحاق وعلمه قال: هو والنحو سواء، أي: هو الغاية... قال: وقلت ليونس: هل سمعت من ابن أبي إسحاق شيئًا؟ قال: قلت له: هل يقول أحد الصويق يعني السويق؟ قال: نعم عمرو بن تميم تقولها، وما تريد إلى هذا؟ عليك بباب من النحو يطّرد وينقاس"[٢]. ومع تطور الزمن أخذ يشيع مصطلح "النحو" ليأخذ دلالة اصطلاحية معينة، بمفهومات متعددة متقاربة في معظمها كما سنرى بعد قليل.

أما سبب التسمية بالنحو فهناك غير رأي ذكره القدماء، ونبدأ برأي طريف يعزو أصل المفهوم إلى اليونان، فقد جاء في اللسان نقلًا عن صاحب تهذيب اللغة ما يلي: "ثبت عن أهل يونان فيما يذكر المترجمون العارفون بلسانهم ولغتهم أَنهم يسمّون علمَ الأَلفاظ والعنايةَ بالبحث عنه نحوًا ويقولون كان فلان من النّحوِيين، ولذلك سُمِّي يُوحنّا الإِسكَندرانيّ يَحيَى النّحويّ للذي كان حصل له من المعرفة بلغة اليونانِيّين"[٣].

ومما ورد في المصادر أن المعنى الاصطلاحي أخذ من معنى التحريف، فقد ذكر ابن السِّكّيت أن النحويّ سمّي نحويًا، لأنّه يحرّف الكلام إلى وجوه الإعراب[٤].

---

(١) الحلواني، محمد خير: المفصل في تاريخ النحو، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص١٣.
(٢) ابن سلّام الجمحي، محمد: طبقات فحول الشعراء، شرحه محمود محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ١٩٥٢م، ١/ ١٥.
(٣) ابن منظور: لسان العرب (ن ح و).
(٤) ابن منظور: لسان العرب (ن ح و).

ويرى القسم الأكبر من اللغويين أن المصطلح مأخوذ من معنى القصد، ومنهم ابن دريد، إذ ذهب إلى أن مصطلح "النحو" أخذ من معنى القصد، فكأنه قصد الصواب[١]. ثم أضاف ابن فارس (ت٣٩٥هـ) أن المصطلح من المعنى المشار إليه، لأنه يقصد أصول الكلام، فيتكلّم الإنسان بفضل النحو على حسب ما كانت العرب تتكلم به[٢]. ويعزو قسم من أصحاب هذا الرأي أخذ المصطلح من المعنى المشار إليه إلى واضع النحو الأول، وهو إمّا الإمام علي (ت٤٠هـ)، كرّم الله وجهه، وإمّا أبو الأسود الدؤلي، إذ ذكروا أن عليّ بن أبي طالب سلّم أبا الأسود الصحيفة النحويّة، ثم قال له: انحُ هذا النحو. فسمّي العلم بهذا الاسم نسبةً إلى الجملة التي قالها. أو أنّ أبا الأسود الدؤلي حين وضع ملحوظاته في العربية قال للناس: انحوا هذا النحو، وبذلك أُخذ المعنى الاصطلاحي نسبةً لما قاله واضع النحو الأوّل[٣].

وذهب بعض الباحثين في العصر الحديث إلى أن المعنى الاصطلاحي ربما أخذ من معنى "المثل"، لأن المؤدّبين استعملوا كلمة "نحو"، ليدلّوا بها على الطريقة العربية في عبارة ما، كأن يقول بعضهم لبعض: العرب تنحو في هذا كذا. وربما كان المؤدبون يستعملون كلمة نحو ليوضّحوا القاعدة بالأمثلة التي يضربونها، ويؤيد ذلك استعمال الكلمة بهذا المعنى في عصر مبكّر، فقد أورد أبو عبيدة عن عبد الله بن إسحاق الحضرمي أنه قال: "ويزيدون في أوساط

---

(١) ابن دريد: جمهرة اللغة ٢/ ١٩٧.

(٢) ابن فارس: مقاييس اللغة، (ن ح و).

(٣) الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق: الإيضاح في علل النحو، القاهرة، ١٣٧٨هـ، ص٨٩، وابن النديم، محمد بن إسحاق: الفهرست، دار المعرفة ببيروت، لبنان، د.ت، ص٥٩-٦٠، والشوكاني، السيد ركن الدين جمال الإسلام: كتاب القواعد والفوائد، تحقيق ودراسة عبد الله الخثران، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص٣٥-٣٦، وابن خلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان تحقيق إحسان عباس، دار صادر ببيروت، ط١، ١٩٩٤م، ٢/ ٥٣٧.

"فعل" "افتعل" و"انفعل" و"استفعل" ونحو هذا"[١]. ويظهر أن استعمال كلمة "نحو" بمعنى "مثل" كثر بعد ابن أبي إسحاق، كما نرى في كتاب سيبويه[٢]، ومن ثم انتقل المعنى اللغوي إلى معنى اصطلاحي[٣].

ويظهر أن أخذ المفهوم عن اليونان بعيد، ذلك أن كلمة "نحو" عربية بإجماع اللغويين[٤]، وارتباط الدلالة الاصطلاحية بالمعنى اللغوي واضح لا يخفى كما ذكرنا. ثم إن إطلاق اللفظ على القضايا النحوية ورد على ألسنة اللغويين مثل أبي الأسود وغيره قبل التأثر باليونان، أي: في القرن الأول قبل الترجمة ونقل العلوم بزمن بعيد، وذلك من خلال الروايات التاريخية التي مرت بنا، ونسبت وضع النحو إلى أبي الأسود أو الإمام علي وإطلاق اللفظ على القضايا النحوية، وفضلًا عن ذلك، فقد جاء في مستدرك نهج البلاغة رواية تعزز هذا الرأي، إذ جاء عن الإمام علي ما نصه: "العلوم أربعة: الفقه للأديان، والطب للأبدان، والنحو للسان، والنجوم لمعرفة الأزمان"[٥]. وهذا يدل دلالة واضحة على أن الدلالة الاصطلاحية عرفت قبل الترجمة[٦].

ويبدو للمتأمل أن أخذ الدلالة الاصطلاحية من معنى "التحريف" فيه شيء

---

(١) أبو عبيدة: مجاز القرآن ٣١٦/١.

(٢) ينظر مثلًا: سيبويه: كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٦م، ١٢/١، ٢٦٦، ٣٤٥.

(٣) الحلواني: المفصل في تاريخ النحو العربي، ص١٥-١٦.

(٤) الدجني، فتحي عبد الفتاح: أبو الأسود الدؤلي ونشأة النحو العربي، وكالة المطبوعات بالكويت، ط١، ١٩٧٤م، ص١٧.

(٥) قباوة، فخر الدين: التحليل النحوي أصوله وأدلته، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان-مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٢م، ص٩-١٠ نقلًا عن: مستدرك نهج البلاغة، ص ١٥٨.

(٦) وقد ذهب الباحث فتحي الدجني إلى أن الاستعمال الاصطلاحي لكلمة "نحو" لم يرد قبل الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب، والغريب أنه تجاهل ما ذكرناه، ينظر كتابه: أبو الأسود الدؤلي ونشأة النحو العربي، ص٢٠-٢٢.

من الغرابة والبعد[1]، لأن المناسبة بين الدلالتين تبدو بعيدة بحسب ما يتبادر إلى الذهن، فمعنى التحريف يرتبط للوهلة الأولى بنقل الكلام من مستواه الصحيح إلى آخر ملفّق، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦/٤]. ولا يخفى أثر الدلالة القرآنية في نفوس المسلمين، فهل يقبل أن يكون مصطلح "نحو" مستمدًا من معنى التحريف بعد هذه الإشارة القرآنية؟ كيف يستقيم هذا الفهم وغاية النحو هي محاكاة الكلام الصحيح الذي يخلو من الأخطاء، من خلال معرفة قواعده التي تميز الصواب من الخطأ في استعمال اللغة؟ نقول: إنه لا تستبعد العلاقة بين معنى التحريف والدلالة الاصطلاحية، ولكن لا يتضح ذلك إلا بعد تأمل وتدقيق في إيجاد المناسبة بين الدلالتين اللغوية والاصطلاحية، وتظهر المناسبة عندما نضع في حسباننا أن النحويّ يتصرّف في كلام العرب حين يفسّره بكلام ليس مألوفًا عند العربي ابن البيئة اللغوية التي نشأ فيها، أي: يحرفه عن وجهته ودلالته المعهودة في البيئة الاجتماعية والتخاطب اليومي. إذ يبيّن الاحتمالات الممكنة لتركيب ما، فيجيز استعمال التركيب بغير صورة، نظرًا لإمكانية ذلك في العربية، وكأنه بعمله هذا يحرّف الكلام الأصلي أو يميل فيه على غير صورته التي وردت عن المتكلم إلى احتمالات أخرى غير منطوقة، لذلك لا يستبعد تأثر الدلالة الاصطلاحية بمعنى التحريف.

أما الرأي الثاني الذي يربط المصطلح بمعنى القصد ففيه من المناسبة ما يسوّغ تأثر المعنى الاصطلاحي لـ"النحو" به أو أخذه منه، لأنه يقصد بالنحو معرفة الصواب في صوغ الكلام، أو نسبة إلى الجملة التي قالها واضعه للذين ينبغي أن يتعلموا اللغة: انحوا هذا النحو، أي: اقصدوا هذا القصد، وذلك نظرًا لمكانته المميزة في تاريخ علم النحو.

ولا يستبعد تأثر الدلالة الاصطلاحية بالرأي الثالث، فربما أخذ المصطلح من

---

(١) جمال الدين، مصطفى: البحث النحوي عند الأصوليين، دار الهجرة بقم، إيران، ط٢، ١٤٠٥هـ، ص٢٤.

معنى "المثل" أو تأثر به، لكثرة استعمال كلمة "نحو" بهذا المعنى على ألسنة المعلِّمين.

والذي ننتهي إليه أن الدلالة الاصطلاحية لكلمة "نحو" استمدّت تكوينها من الدلالات اللغوية العربية السابقة جميعًا، فالنحوي بعمله يحرّف الكلام عن وجهته المعهودة في المجتمع وعن صورته المسموعة المألوفة، وذلك ببيان الاحتمالات التي يمكن أن تؤدى بها العبارة، وهو يبتغي بعمله هذا معرفة الصحيح من الكلام، فهو يقصد إلى ذلك قصدًا، وللوصول إلى ما يريد يُكثر من استعمال العبارات المشابهة في التعليم التي تتصدرها كلمة "نحو" بمعنى مثل، فإن المعلمين المؤدّبين يستعملونها بهذا المعنى حين يسوقون عبارات مشابهة في السياق التعليمي، ليوضّحوا القاعدة النحوية بالأمثلة التي يضربونها.

وإذا ما انتقلنا إلى تعريف مصطلح "النحو" وتحديده فإننا نجد أقوالًا كثيرة، يمكن تصنيفها ضمن قسمين، الأوّل شاع عند المتقدمين وكثيرٍ من المتأخرين، وأعطى اللفظ مفهومًا واسعًا، والثاني شاع عند بعض المتأخرين وضيق دائرة النحو، فجعله مقتصرًا على قضايا تركيبية جزئية.

يواجهنا أصحاب الاتجاه الأول بتعريفات كثيرة، منها ما ذهب إليه أبو بكر بن السرّاج (ت٣١٦هـ)، فـ"النحو إنما أريد به أن ينحو المتكلّم إذا تعلمه كلام العرب، وهو علم استخرجه المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب، حتى وقفوا منه على الغرض الذي قصده المبتدئون بهذه اللغة"[١]. يبين ابن السرّاج أن الغاية من النحو تعليمية، وأن النحو قواعد جرّدها القدماء من استقراء الكلام، تُمكّن متعلّم اللغة من التحدّث بها، ولكنه لم يبيّن طبيعة تلك القواعد أهي نحوية فحسب، أم نحوية وصرفية وصوتية؟ ولم يبين علاقتها بقضايا اللغة الأخرى، فهل يريد بتعريفه قواعد النحو وغيره؟ أم دفعته الغاية التعليمية إلى عرض قواعد

(١) ابن السّرّاج، أبو بكر محمد بن سهل: الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٤، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ١/ ٣٥.

علوم العربية من نحوية وصوفية وصوتية معًا كما فعل أسلافه من علماء العربية؟ ومن خلال الاطلاع على كتابه "الأصول في النحو" نجد أنه لم يكتفِ بعرض القواعد التي تمسّ التركيب، وإنما عرض للصرف والأصوات أيضًا، ونظن أنه مدرك للفرق بين قضايا النحو وغيرها، ولكن ربما قادته النزعة التعليمية إلى إدراج كل من قضايا الصرف والأصوات مع أمور النحو.

ولا يضيف تلميذه أبو علي الفارسي (ت٣٧٧هـ) جديدًا سوى لفظ "مقاييس"، حين يعرّف النحو بأنه "علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب"[١]، فيوضح ما لاحظناه عند أستاذه في أمر تجريد القواعد، ولعله يقصد بكلمة "مقاييس" التقعيد في علم النحو. وهو يسير على نهج أسلافه في عرض القضايا النحوية والصرفية والصوتية، شأنه شأن أستاذه.

ثم يأتي ابن جنيّ تلميذ الفارسيّ بتعريف أكثر وضوحًا وتفصيلًا مما سبق، فالنحو عنده "هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذّ بعضهم عنها رُدّ به إليها"[٢]. يظهر من هذا التعريف كما نلحظ أن النحو لا يقتصر على التركيب، وإنما يشمل قضايا صرفية أيضًا، فهل يريد بالمصطلح علمي النحو والصرف معًا؟ أم يريد علم النحو فقط أي: ما يتعلق بالنظام التركيبي؟ يبدو أن الاحتمال الثاني أقرب إلى مفهوم النحو عند ابن جني، على الرغم من أنه أدرج قضايا النحو والصرف معًا في تحديده لدلالة المصطلح، لأنه يفرق في موضع آخر بين كلٍّ من علمي النحو والصرف، مراعيًا أهمية الأخير في تعلّم اللغة[٣]، ولعل الذي دفعه إلى ذكر القضايا الصرفية في

---

(١) الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد: التكملة، تحقيق حسن شاذلي فرهود، عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض، ط١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص٣.

(٢) ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص ١/ ٣٤.

(٣) ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: المنصف في كتاب شرح التصريف للمازني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، القاهرة ١٩٥٤م، ص٢- ٤.

تعريفه إنما هو الاتصال الوثيق بين النحو والصرف، هذا الاتصال الذي يجعل كثيرًا من القضايا الصرفية جزءًا من النظام النحوي، ولا يستطيع الدارس أن ينظر إليها في التركيب إلا نظرة نحوية وصرفية في آن معًا(١).

ويبدو أن مفهوم النحو عند أصحاب هذا الاتجاه يؤكد ما لاحظناه عند ابن جنّي، فهم يريدون بالمصطلح علم النظام التركيبي للغة، ومعروف أن هذا النظام يشمل بعض القضايا الصرفية والصوتية لا كلها، ولو أرادوا علم الصرف أو علم الأصوات لبيّنوا ذلك في تعريفاتهم. ويعتقد أنهم لم يوضّحوا في تعريفهم للنحو لأسباب عديدة، منها النزعة التعليمية التي تقتضي إدراج هذه العلوم مجتمعة في تعليم العربية، مع الوعي الدقيق بأنها لا تشكل جزءًا من مفهوم النحو بالمعنى الاصطلاحي، ومنها ترابط هذه العلوم بعضها ببعض، حتى إن الإجراءات التحليلية تقود أحيانًا إلى التطرق إلى كل من قضايا النحو والصرف والأصوات معًا كما أشرنا فيما سبق، ومنها أيضًا عدم التحديد الدقيق والتوضيح لحدود المصطلح النحوي آنذاك. ويعزز هذا الاعتقاد ما ورد في بعض التعريفات التي تلت نحاة تلك المدة، فهذا أبو الحسن علي بن عيسى الرَّبْعي (ت٤٢٠هـ) يُروى عنه أنّ النحو "صناعة علمية يعرف بها أحوال كلام العرب من جهة ما يصح ويفسد في التأليف، ليعرَف الصحيح من الفاسد"(٢). ويرى السكّاكي (ت٦٢٦هـ)

---

(١) ينظر مثالًا على ذلك في التحليل النحوي لكلمة "حيِّ"، إذ نقول في إعرابها: فعل أمر مبني على حذف حرف العلة من آخره، وفي الوقت نفسه ننظر إليها صرفيًا وصوتيًا، فنقول: الوزن فعِّ، فعل ثلاثي محذوف اللام، أصله حيْيِي. التقى متماثلان فأدغم الأوّل في الثاني (الياء الأولى الساكنة والثانية المكسورة) وهو إدغام صغير واجب، وحذفت اللام (الياء الثالثة) لبناء الأمر، فصار: حيِّ، ومثل "الرجلان" في قولنا: جاء الرجلان. فهي بالمفهوم النحوي معربة، فاعل معرب، وعلامة الإعراب فرعية (الألف) وبالمفهوم الصرفي اسم مثنى، ولابد من ذكر الأمرين معًا في تحديد الوجه الإعرابي، إذ نقول: فاعل مرفوع، وعلامة رفعه الألف لأنه مثنى، ففي قولنا: علامة رفعه الألف نذكر علامة إعراب، وهي نحو، وفي قولنا: "لأنه مثنى" نذكر قضية صرفية، ولا بد من الاثنين معًا في قضايا التحليل النحوي، نظرًا لعلاقة بعضهما ببعض.

(٢) السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، ص٢٣-٢٤.

أن النحو "أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقًا، بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب، وقوانين مبنيّة عليها ليحترز بها عن الخطأ في التركيب من حيث تلك الكيفية"[١]. ففي كلا التعريفين تصريح واضح بأن حدود النحو تنحصر في الجانب التركيبي من خلال معرفة علاقة بعض الكلم ببعض وقوانين هذه العلاقة. وشبيه بذلك ما نلحظه عند ابن عصفور (ت٦٦٩هـ) حين يعرّف النحو بأنه "العلم المستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه التي ائتلف منها"[٢]، ففي ذكره لكلمة "ائتلف" يحدد ميدان علم النحو بأنه معرفة قضايا النظام التركيبي، والأمر نفسه يطالعنا به شمس الدين السخاوي (ت٩٠٢هـ)، حين يعرّف النحو بأنه "علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحّةً وسقامًا، وكيفية ما يتعلق بالألفاظ من حيث وقوعها فيه"[٣]. فالنظام التركيبي عنده هو موضوع علم النحو وهو المراد بالمصطلح، ولا نريد أن نقوم بإحصاء التعريفات التي تقصره على النظام التركيبي فهي كثيرة وتشكل النسبة العظمى لتحديد المصطلح وميدانه[٤]، وقلما تعرضنا لتعريف يدرج الصرف ضمن الدلالة الاصطلاحية[٥].

---

(١) السكّاكي، يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، المطبعة الأدبية بمصر، ١٣١٧هـ، ص٤١.

(٢) ابن عصفور، أبو الحسن علي بن مؤمن: المقرّب، تحقيق أحمد عبد الستّار الجواري وعبد الله الجبوري، د.ن، ط١، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ١/ ٤٥.

(٣) التهانوي، محمد علي الفاروقي: كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، وترجم النصوص الفارسية عبد المنعم محمد حسنين، وراجعه أمين الخولي، دار الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م، ١/ ٢٣.

(٤) ينظر مثلًا: السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، ص٢٣-٢٤، والصبان، محمد بن علي: حاشية الصبان على الأشموني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت، ١/ ١٦، وللمزيد والتوسع ينظر: جمال الدين، مصطفى: البحث النحوي عند الأصوليين، ص٢٧-٢٨، ٣٠.

(٥) ممن جعلوا المصطلح يشمل الصرف صاحب كتاب التعريفات، ينظر: الجرجاني، علي: التعريفات، ص٣٠٨.

ومع مرور الأيام وتدهور الوضع الحضاري العام للأمة سيطرت النزعة التعليمية ذات الطابع المادي أو اللفظي على الدرس النحوي، وأصبحت القضايا اللفظية من صميم الاهتمام النحوي عند فئة من النحاة المتأخرين، فبرز اتجاه ضيّق مفهوم النحو، ولا يظهر ذلك عند من وقف عند المصطلح، وجعل علم النحو قسيمًا لعلم الصرف، فهذا تفريق علمي جيد، وإنما يظهر عند الذين قصروا المصطلح على قضايا الشكل والإعراب فقط، أي: حصروه في القضايا اللفظية من الجانب التركيبي مهتمين بقضايا العامل والعلامة الإعرابية، ومن هؤلاء الفاكهي الذي عرّف النحو بأنه "علمٌ بأصول يعرف بها أحوال الكلم إعرابًا وبناءً"(١). ولا يخفى البعد المادي اللفظي في التعريف وسطوة العامل النحوي، حين قصره على معرفة المعرب والمبني أو العلامة الإعرابية والبناء، وجعله ذا طابع مادّي خارجي، فاكتفى بقضايا الشكل من عناصر النظم الواسعة في الجانب النحوي. وإلى ذلك ذهب ابن كمال باشا (ت٩٤٠هـ)، حين حدّد النحو بأنه "معرفة أحوال أواخر الكلم من جهة الإعراب"(٢). وبذلك قصره على جانب ضيق من جوانب اللفظ، شأنه شأن سابقه، ولا يختلف عنهما الصبّان (ت١٢٠٦هـ)، حين حدّد المصطلح بقوله: "علم يبحث فيه أواخر الكلم إعرابًا وبناء"(٣). وهناك آخرون من النحاة المتأخرين ذهبوا هذا المذهب في تضييق ميدان النحو(٤).

---

(١) الفاكهي: شرح كتاب الحدود في النحو، ص٥٢-٥٣.

(٢) ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان: أسرار النحو، تحقيق أحمد حسن حامد، دار الفكر بعمان، د. ت، ص٧٥.

(٣) الصبان: حاشية الصبّان على الأشموني١/١٦.

(٤) ينظر مثلًا: السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، ص٢٣، وللمزيد: اللبدي، محمد سمير نجيب: معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة ببيروت، دار الفرقان، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٢١٨، والتونسي، زين العابدين: المعجم في النحو والصرف، مطبعة الترقي بدمشق، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، ١/ ٩٤، وجمعة، أحمد عبد العظيم: المصطلح النحوي، دراسة نقدية تحليلية، دار الثقافة بالفجالة، مصر، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص١٤١-١٤٢.

ويبدو للمتأمل أن الأمور التي درسها النحاة تؤيّد أصحاب الاتجاه الأول، الذين جعلوا مفهوم النحو يشمل قضايا التركيب كاملة، ولم يقصروه على قضايا العلامة الإعرابية، لأن تجريد قواعد النظام التركيبي لا يقتصر على معرفة أواخر الكلم، كما ذهب بعض المتأخرين، وإنما هو معرفة عناصر هذا النظام كاملة ومعرفة ما يتعلق بها من قضايا أخرى تسهم معها في تشكيل كلام ذي معنًى، ومن خلال هذه المعرفة تستنبط القواعد التي تمكّن المتعلّم من أن يتحدّث اللغة، ويميّز الكلام الصحيح من الفاسد، لذلك نرى أن النحاة، وهم يحللون الكلام لاستخراج قواعده، قد راعوا كل ما يتّصل بالنظام التركيبي من أمور[1].

ولعل الاهتمام بالنظام التركيبي دفعهم إلى أن يدرسوا النظام الصرفي لاتصاله الوثيق بالأوّل، فقدّموا دراسة دقيقة لهذا العلم قل أن نجد نظيرًا لها في مختلف الدراسات اللغوية على مر العصور[2]. كما قادهم الأمر نفسه إلى دراسة النظام الصوتي للكلام العربي، ولم يقتصروا على ما يتصل بالتركيب منه، وإنما توسعوا كما في الصرف، بدافع ديني في المقام الأول، هدفه الأداء الصحيح للقرآن الكريم، ومن ثم جردوا قواعد لعلمي الصرف والأصوات، سواءٌ أكانت تتصل بالنظام التركيبي أم لا تتصل، ثم قادتهم النزعة التعليمية إلى أن يعرضوا لقضايا هذين العلمين جنبًا إلى جنب مع القواعد النحوية في مؤلفاتهم، مدركين بفضل تطور الدرس، من خلال تحديدهم لمصطلح النحو وتقسيمهم للعناوين والموضوعات والأبواب في مؤلفاتهم، أن كلًا من علمي الصرف والأصوات ليس نحوًا بالمفهوم الاصطلاحي الدقيق، وإنما يدرج في المؤلفات النحوية لغاية تعليمية.

---

(١) الجاسم، محمود حسن: تعدد الأوجه في التحليل النحوي، دار النمير بدمشق، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٩-٢٢.

(٢) حسّان، تمّام: اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ص١٥.

وتحسن الإشارة إلى أن القدامى أطلقوا على دراسة الجانب التركيبي منذ نشأته مصطلحات عدّة تزامنًا مع استعمال مصطلح "نحو"، أهمها "العربية"[(١)]، يقول ابن سلّام الجمحي: "وكان أول من أسس العربية وفتح بابها وأنهج سبيلها ووضع قياسها أبو الأسود الدؤلي"[(٢)]. ويتضح من السياق أنه يريد أول من أسس علم النحو. كما تحدث السيرافي (ت٣٦٨هـ) عن نشأة النحو مستعملًا مصطلح العربية، فقال: "جاء أبو الأسود الدؤلي إلى زياد بن أبيه (ت٥٧هـ) يستأذنه أن يضع العربية"[(٣)]. ومن تلك الدلالة الاصطلاحية ما نقله الأصمعي (ت٢١٣هـ) بقوله: "حدّثني شُعبة [بن الحجّاج] (ت١٦٠هـ) قال: كنت أختلف إلى ابن أبي عقرب[(٤)]، فأسأله عن الفقه ويسأله أبو عمرو بن العلاء (ت١٥٤هـ) عن العربية، فنقوم وأنا لا أحفظ حرفًا مما سأله ولا يحفظ حرفًا مما سألته"[(٥)].

وإذا عدنا إلى أصل استعمال مصطلح "العربية" وجدنا أن الناس كانوا يطلقونه في الأصل على اللغة العربية الفصحى التي صيغ بها الشعر ونزل بها القرآن الكريم[(٦)]، فقد نقل عن عمر بن الخطاب (ت٢٣هـ) قوله: "تعلموا العربية، فإنها تُشَبِّبُ العقلَ وتزيد في المروءة"[(٧)]. يبدو من السياق الذي وردت فيه الرواية أن الخليفة يريد: تعلّموا استعمال اللغة العربية استعمالًا يخلو من اللحن. ومع تقدم الزمن بات لفظ "العربية" مصطلحًا يطلق على دراسة العربية،

---

(١) الدجني: أبو الأسود الدؤلي ونشأة النحو العربي، ص١٣.
(٢) ابن سلّام: طبقات فحول الشعراء١/ ١٢
(٣) السيرافي، أبو سعيد، الحسن بن عبد الله: أخبار النحويين البصريين، اعتنى بنشره وتهذيبه فريتس كرنكو، المطبعة الكاثوليكية ببيروت وباريس، ١٩٣٦م، ص١٣.
(٤) هو معاوية أبو عمرو الدّيلميّ، ينظر: الزُّبيدي الأندلسي، أبو بكر محمد بن الحسن: طبقات النحويين واللغويين، دار المعارف بمصر ط٢، د.ت، ص٣١، الحاشية١.
(٥) الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين ص٣١، وتكرر النص بتغيير طفيف في ص٣٧.
(٦) الحلواني: المفصل في تاريخ النحو، ص١١-١٢.
(٧) الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص١٣.

وما تحتويه من ظواهر صوتية وصرفية ونحوية وظواهر لهجية وألفاظ غريبة[١]. ثم "صار "علم العربية" مرادفًا للنحو بمعناه الشامل"[٢].

وهناك مصطلحات أخرى استعملت مرادفة للنحو، جمعها الباحث عوض القوزي فضلًا عن "العربية"، وهي "الكلام"، و"اللحن"، و"الإعراب"، و"المجاز"، وقد شاعت هذه المصطلحات عند النحاة الأوائل[٣] قبل أن تنحصر الدلالة الاصطلاحية في "النحو"، ثم تلاشت جميعًا ماعدا "الإعراب" الذي بقي مرادفًا لـ"النحو"، حتى بات "النحو يسمى إعرابًا والإعراب يسمّى نحوًا"[٤]، في كثير من الأحايين، ولكن مع مرور الأيام انحصر مصطلح الإعراب في جانب ضيق مما يشمله النحو، فبات يطلق في العصر الحديث على الجانب التطبيقي التعليمي فقط.

من جهة أخرى نرى أن مصطلح "النحو" عند القدماء أخذ دلالتين، الأولى تلك التي سبقت الإشارة إليها، وهي العلم أو الدراسة التي تتناول النظام التركيبي للغة، والثانية أطلقوها على النظام التركيبي نفسه، لذلك ربما واجهنا المصطلح في كثير من المؤلفات، والمراد منه العلم المستنبط من النظام التركيبي

---

(١) السيد، عبد الرحمن: مدرسة البصرة النحوية نشأتها وتطورها، جامعة البصرة بالعراق ودار المعارف بمصر، ط١، د.ت، ص٣٥٣-٣٥٤، والحلواني: المفصل في تاريخ النحو، ص١٢.

(٢) قباوة، فخر الدين: جذور التحليل النحوي في المدرسة القرآنية القدمى، دار الغوثاني بدمشق، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص٢٦.

(٣) القوزي، عوض حمد: المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى نهاية القرن الثالث الهجري، عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص١٨-١٩، وقباوة، فخر الدين: جذور التحليل النحوي، ص٢١-٢٧.

(٤) ياقوت، أحمد سليمان: ظاهرة الإعراب في النّحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٤م، ص١٥، وللمزيد ينظر: بكر، محمد صلاح الدين: نظرة في قرينة الإعراب في الدراسات النحوية، حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت، الحولية الخامسة، الرسالة العشرون، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص٧، ١٦.

ودراسته، وربما واجهنا مرّة أخرى في بعض المؤلفات بمعنى النظام التركيبي نفسه، فأصبح المصطلح يطلق على العلم وموضوعه في آن معًا.

أما في العصر الحديث فقد تطور النظر النحوي وتشعبت الاتجاهات والدراسات، والملاحظ أنها تتفق جميعها في أن موضوع النحو هو النظام التركيبي، ولكنها لا تتفق في تحديد طبيعة هذا النظام وكيفية دراسته. ويبدو للمتأمل أن الجهود المعاصرة يمكن تقسيمها إلى فئتين: الأولى ذات طابع تراثي، والثانية انتقدت جهود التراث متأثرة بالدراسات الغربية تأثرًا كبيرًا، ومؤلفات القسم الأوّل ليس من جديد فيها، غايتها أن تكون امتدادًا لجهود القدماء وهي ذات طابع تعليمي في أغلبها، وهي بمجملها لا تقف عند تعريف المصطلح، لأنها تنطلق في تناول الظواهر النحوية من مفهوم تراثي مألوف، وإذا ما وقف بعضها عند مصطلح النحو، فإنه يستلهم تعريفه من جهود السابقين الأوائل في تراثنا، من ذلك ما ذكره مصطفى جمال الدين، إذ يعرّف النحو بقوله: "النظام اللغوي المكوّن من الصيغ والأدوات والعلامات والتركيبات الخاصة والذي يربط بين مفردات المعجم بحيث تؤدّي كلٌّ منها وظيفتها التركيبية ضمن الهيئة العامة للتأليف الدالة هي أيضًا على المعنى المؤلّف - هو الذي نسميه نحوًا"[(١)].

بيد أن أصحاب هذا التوجه الذي يرى نفسه امتدادًا للتراث لم يكونوا على خط منهجي محدد في ميدان الدرس، فمنهم من قرأ كتب التراث لتلمس جهود نحوي، أو لتتبع ظاهرة معينة في الدرس النحوي، أو لتقديم دراسة تطبيقية بمفهوم نظري تراثي، أو لتبسيط الدرس النحوي التعليمي، ومنهم من حاول أن يجمع بين التراث وبعض الأفكار المعاصرة، التي نظر إليها نظرة أصيلة محافظًا على جذوره، وربما ذهب بعضهم إلى تلمس المشابهة بين القديم والحديث، من هؤلاء الباحث محمد حماسة عبد اللطيف، حين يقدم تعريفًا للنحو فيه شيء من

---

(١) جمال الدين، مصطفى: البحث النحوي عند الأصوليين، ص١٢.

المعاصرة والإضافة أو التوسع للمفهوم القديم، فالنحو عنده إنما هو "وصف سليقة المتكلم اللغوية وتلمّس المقاييس العقلية التي تجعله قادرًا على استخدام لغته من خلال وصف الأمثلة التي ينتجها هذا المتكلم، ويحكمها قانون واحد يوجهها نحو الصواب اللغوي، ولا ينحرف بها إلى خطأ نحوي خارج عن النظام الذي تتبعه اللغة ويعرفه المتكلم بهذه اللغة"(١). وبهذا التعريف يعطي النحو مفهومًا واسعًا طموحًا يتجاوز أمر اللغة إلى العقل، وهو مفهوم يعود إلى صاحب النظرية التوليدية التحويلية تشومسكي (Tchomsky) الذي أثر كثيرًا في الدراسات اللغوية المعاصرة(٢)، ثم يضيف محمد حماسة عبد اللطيف بيتين لابن مالك:

وبعدُ فالنحوُ صلاح الألسنة والنفسُ إن تعدم سناه في سِنَةْ

به انكشافُ حُجب المعاني وجلوة المفهوم ذات إذعان

معلقًا عليهما بقوله: "فيحدد [ابن مالك] بذلك مفهوم النحو وغايته، فالنحو عنده "صلاح الألسنة"، وهذا هو مستوى الصحة النحوية، و"به انكشاف حجب المعاني وجلوة المفهوم"، وهذه هي الغاية الحقيقية للنحو، وإذا كان التحويليون يجعلون من النحو المستوى العميق(٣) للجملة الذي يمد الجملة

---

(١) عبد اللطيف، محمد حماسة: النحو والدلالة "مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي"، القاهرة (د. ن)، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص٢٤.

(٢) ينظر في تعريف النحو عند تشومسكي، الموسى، نهاد: نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، دار البشير، ط٢، ١٩٨٧م، ص٥٣.

(٣) يقصد تشومسكي بالبنية العميقة الأساس البنائي الذّهني المجرّد الذّي يحدّد المحتوى المعنوي للجملة، وهو في ذهن المتكلّم المستمع حين تُرسل الجملة أو تُستقبل. أمّا المقصود بالبنية السّطحيّة فهو الصّورة الظّاهرة التي تتمثّل بها الجملة. ويعتمد تشومسكي لتوضيح ما يريد المثل المعروف في قواعد (بور رويال PORT ROYAL) وهو: خلق الله الّذي لايُرى العالمَ المرئي. فهذه الجملة ذات البنية السّطحيّة الواضحة إنّما تعود في رأي تشومسكي إلى معان ذهنيّة مجرّدة يمكن تمثيلها بثلاث جمل نواة: (١) الله لايرى (٢) الله خلقَ العالم (٣) العالم مرئي. وهذه المتبيّنات المجرّدة حوّلت إلى البنية السطحيّة على شكل الجملة السّالفة الذكر، وذلك بإجراء عمليّات تحويليّة معيّنة (١)، ثم رأى تشومسكي أنّ التّفسير الدّلالي للجملة إنّما تحدّده بنيتها العميقة، ولكنّه أكّد التّمييز بين =

بمعناها الأساسي، ويحدد هذا المعنى، فإن هذا - وإن اختلفت طريقة العرض- هو الغاية من النحو كما قدمها ابن مالك من مئات السنين..."[1]. وبذلك نتأكد أنه يحدد النحو بمفهوم النظرية التوليدية التحويلية، وهو فهم طموح واسع كما ذكرنا، غير أن فهم الباحث لحدود النحو بهذه الصورة، وهو الذي حاول تعزيزه بقول ابن مالك لا ينطبق على مفهوم النحو عند القدامى، ولا يتفق مع تعريفاتهم، لاختلافٍ في الغاية والمادة المدروسة وطريقة استنباط القواعد وغيرها، فإنّ المقارنة بين نظريّتين يفصل بينهما مئات السّنين تفرض على البحث المزيد من الحذر والحيطة، في إطلاق الأحكام إزاء المسائل التي تبدو متشابهة، كما تفرض عليه أيضًا أن يراعي الظّروف المحيطة التي ولدت في كلٍّ منها هاتان النّظريّتان، فالمناخ الذي تنشأ فيه دراسة ما لاشكّ أنه سيحدّد هدفها ومنهجها وطريقتها في تناول الموضوع المدروس[2]. ثم إن النحو بالمفهوم التوليدي التحويلي مفهوم طموح جدًا يتعدى حدود اللغة الواحدة، في بحثه عن البنى النحوية والكليات اللغوية المشتركة الموجودة في أذهان البشر جميعًا،

= البنية العميقة والتفسير الدّلالي للجملة، فرأى أنّ البنية العميقة ذات أصل نحوي، ويُشتق منها التفسير الدّلالي عن طريق مجموعة من القواعد الخاصّة بالتّركيب الدّلالي، وعندئذ تجري على البنية العميقة تحويلات معيّنة، وبعد هذه المرحلة التي يقع على عاتقها التفسير الدّلالي مع بعض التّحويلات للبنية العميقة تأتي البنية السطحية التي تظهر بها الجملة(٢)، والتي تشارك أحيانًا في التّفسير الدلالي، ينظر: باقر، مرتضى جواد: مفهوم البنية العميقة بين جومسكي والدرس النحوي العربي، مجلة اللسان العربي بالرباط، ع٣٤، ١٩٩٠م، ص١٤، والموسى، نهاد: نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، ص٨٠، وسيرل، جون: تشومسكي والثّورة اللغويّة، مجلّة الفكر العربي ع٩٨، ١٩٧٨-١٩٧٩، ص١٤١.١٤٠، والفهري، عبد القادر القاسي: اللسانيات واللغة العربية، دار توبقال بالدار البيضاء، ط١، ١٩٨٥م، أو منشورات عويدات ببيروت وباريس، ط١، ١٩٨٦م، ص٧٠.

(١) عبد اللطيف، محمد حماسة: النحو والدلالة، ص٢٧.

(٢) الجاسم، محمود حسن: التأويل النحوي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، رسالة ماجستير (مخطوط)، جامعة حلب، كلية الآداب، ١٩٩٥م، ص٣٦٢-٣٦٤.

فلا يهتم بنحو لغة ما بقدر ما يهتم بالقدرة النحوية الإبداعية عند البشر جميعًا، كما أنه نظرية نحوية في تطور مستمر[1].

أما أصحاب الاتجاه الثاني الذين تميزوا بالنظرة النقدية للجهود السابقة واجتهدوا، فيلحظ المتتبع لجهودهم أن منهم من اقتصر على فهم معين للنحو من دون أن يعرّفه، مكتفيًا بتصور عام يقتضي أن موضوع النحو هو الجانب التركيبي، ومن أبرز هؤلاء الباحث تمام حسان، حين انتقد علم النحو وقواعده لدى أسلافنا، إذ يستخلص من حديثه أن القواعد النحوية التي استنبطها القدامى لم تكن صحيحة في تناول النظام التركيبي، فوقعوا في أخطاء منهجية خطيرة، وعليه يرفض الدراسة النحوية عند أسلافنا، ويقدم نظرية جديدة في كتابه اللغة العربية معناها ومبناها، ولا يسمح سياق البحث بمناقشة ما قدمه مناقشة مفصلة، غير أن ما يظهر عنده هو التأثر المنهجي المطلق بالدراسات الحديثة، وقد استطاع أن يقدم أفكارًا لا يمكن تجاوزها، مثل دراسته للقرائن وتقسيمه لمستويات الدرس اللغوي ومكوناتها، على الرغم من أن نظريته التي قدمها لا تصلح لأن تكون بديلًا لأسباب كثيرة، من أهمها أنها لا تصلح لوصف النظام التركيبي وصفًا عميقًا دقيقًا، يوضح خفايا المعاني النحوية واحتمالاتها وقيمتها التعبيرية كما في النحو التقليدي، ومنها ما يتعلق باعتبارات حضارية تمسّ هوية الأمة ومكوناتها، من خلال علاقة علم النحو بالجوانب الثقافية التي تشكل الهوية الثقافية في الحضارة العربية، وهي التي تؤثر في الحاضر والمستقبل، والتي نعيش فيها ونحرص على الحفاظ عليها.

هذا، وقد شاع في الدراسات اللغوية الحديثة اعتقاد، عند نفر من الباحثين، مفاده أن النحو بمفهومه القديم يقتصر على النظر في الإعراب ومشكلاته وعوامله وغير ذلك، وهو عكس المفهوم الحديث الذي وسّع دائرة النحو، فجعله يشمل أمورًا أخرى، كالموقع والعلاقة بين الوحدات المكونة ونحوه من مسائل لها

---

(1) الجاسم، محمود حسن: التأويل النحوي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص٣٦٢-٣٦٤.

علاقة بنظم الكلام. وقد ذكرنا فيما سبق ما ينفي هذا الحكم، وهو أن القدامى لم يقتصروا على ذلك، ولم يضيقوا مفهوم النحو إلا في مرحلة متأخرة من مراحل الدرس النحوي.

وهناك آراء كثيرة رفضت علم النحو بمفهومه القديم، وهم بذلك يرفضون حدوده وليس المنهج العلمي في الدرس فقط، وهي دراسات كثيرة شائعة في عصرنا الحديث، ولا جدوى مهمة من الوقوف عندها فنكتفي بالأهم الذي عرضنا له.

ولا يخفى أن اعتقاد أصحاب التوجه الذي رفض الدرس القديم بحدوده ومنهجه يفتقر إلى العلمية، فالدرس النحوي عند أسلافنا لم يكن بهذا الضيق الذي تصوروه، فقد راعى القدامى الجانب التركيبي وأسراره وما يتعلق به من أمور، فأخذوا مثلًا قضايا السياق بالحسبان، كقولهم: يحذف الفعل أو المبتدأ، لدلالة المقام عليه(١)، ويحذف الفعل أو المفعول به أو الموصوف أو غيره، لدلالة الكلام عليه(٢)، ويحذف من الكلام استخفافًا، لكثرة الاستخدام(٣). كما نظروا في معطيات السياق البعيدة التي تسهم في تفسير عناصر النظام التركيبي، والتي تجعل عنصرًا نحويًا في جملة ما يحتمل أكثر من معنىً، فبيّنوا الأوجه المحتملة بحسب ما تقتضيه تلك المعطيات(٤)، وتبين لهم في تحليلهم أن هناك بعض العبارات التي تحتمل غير معنًى، بسبب الغموض في بنيتها التركيبية، كما يظهر عند ابن هشام (ت٧٦١هـ) في المغني(٥)، وهي ظاهرة شائعة

---

(١) سيبويه: كتاب سيبويه١/ ١٢، ٢٦٦، ٣٤٥.

(٢) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٨٥، ١٣٢، ٢٥٧، ٢٨١-٢٨٢، ٢/ ٣٤٦.

(٣) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٢٨٠، ٣٢٧.

(٤) ابن هشام الأنصاري، جمال الدين: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، منشورات جامعة حلب، د.ت، ص٥٥.

(٥) السيد، عبد الحميد مصطفى: التحليل النحوي عند ابن هشام الأنصاري، مجلة البلقاء للبحوث والدراسات، جامعة عمّان الأهلية بالأردن، مج٢، ع١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص٥٩.

في مختلف اللغات الإنسانية[١]، فوقفوا عند الأساليب التي تعكسها، وبينوا الأوجه التي تحتملها[٢]. كما ميّزوا في تحليلهم المستويات الأسلوبية بعضها من بعض، ففرّقوا بين الشعر وغيره، واستنبطوا قواعد خاصّة بالشعر لا تجوز في الكلام العادي[٣]. وحين جرّدوا قواعد فرعية، خرجت على الأصل، تلمّسوا أهمية النحو الجمالية[٤]، فلم يكتفوا بالنظر إلى نظام اللغة التركيبي، بل تجاوزوه ونظروا في البعدين العقلي والنفسي عند صاحب الكلام، حتى أدركوا أن سرّ الإبداع يعود إلى توخّي معاني النحو[٥]، ولاشك أنهم لم يقتصروا على المبنى، حتى أدركوا قيمة النحو الجمالية، وإنما تسنّى لهم ذلك بعد أن امتد بصرهم، ليبيّن العلاقة بين المعنى المعجمي للمفردات ومعنى المبنى أو المعنى الوظيفي[٦]، وذلك بفضل إدراكهم قانون التوارد[٧]، فدرسوا الاتساع في اللغة

(١) عبده، داود: التقدير وظاهر اللفظ، مجلة الفكر العربي، ع ٨-٩، معهد الإنماء العربي بيروت ١٩٧٨- ١٩٧٩م، ع ٨-٩، ص٧.

(٢) ينظر مثلًا: سيبويه: كتاب سيبويه١/ ١٥٦-١٥٧، والسيد، عبد الحميد مصطفى: التحليل النحوي عند ابن هشام الأنصاري، ص٥٩.

(٣) سيبويه: كتاب سيبويه١/ ٢٦-٣٢.

(٤) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٥٦، وللمزيد ينظر: سلمان، عدنان محمد: الاستقراء في النحو، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج٣، مج٣٥، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص١٧٦-١٧٧.

(٥) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رضوان الداية وفايز الداية، دار قتيبة بدمشق، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص٦٢، ٦٦، ٦٧.

(٦) المقصود بمعنى المبنى أو المعنى الوظيفي هو معنى الأجزاء التحليلية، الصوتية والصرفية والنحوية للعبارة، ينظر: حسان، تمام: الأصول، ص ٣٢٥، والمراد في هذا السياق هو معنى الأجزاء النحوية، التي جردها النحاة في قواعد، من خلال بيان معانيها، وعلاقة بعضها ببعض.

(٧) المقصود بالتوارد هو المناسبة المعجمية بين الألفاظ التي تتوالى في التركيب، ينظر: حسان، تمام: ضوابط التوارد، مجلة مجمع اللغة العربية بمصر،ج ٥٨، ١٩٨٦م، ص٣٠٧-٣٠٨.

بأنواعه المختلفة، كالإسناد المجازي[١]، والتضمين[٢]، وإسناد اسم المعنى إلى اسم ذات[٣]، أو وصف اسم الذات باسم معنى[٤]،أو إسناده إلى اسم ذات ليس من جنسه بالتشبيه[٥]، أو غيره من أنماط الاتساع الأخرى[٦]. وبعد أن حلّل النحاة النظام التركيبي، واستخرجوا قواعده، بدؤوا يقيسون عليها، ويؤلفون مسائل للتمرين، ثم يحللون هذه المسائل لغاية تعليمية، فتطوّر بهم الأمر، حتى ولّدوا مسائل مقيسة، من المحال أن يتحدث بأمثالها ابن اللغة[٧]، غير أنها بيّنت الطاقة التجريدية الإبداعية للنحو المتمثلة بالصلة المعروفة بين النحو والرياضيات والمنطق[٨]، وهي قضايا أشرنا إليها في مواضع أخرى يمكن الرجوع إليها[٩].

ويمكن أن نستخلص في ضوء ما سبق أن النحو هو ما يتعلق بالجانب التركيبي، فإذا أطلق على النظام التركيبي للكلام يكون المقصود بالمصطلح نحو الكلام، وهذا من فعل المتكلم، وإذا أطلق على الجهود والدراسات اللغوية

---

(١) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٢١٣، وللمزيد ينظر: الفرّاء: معاني القرآن٣/ ٢٣٤.

(٢) سيبويه: كتاب سيبويه١/ ١٢٤-١٢٦، وللمزيد ينظر: الفراء: معاني القرآن ٢/ ١٦٣، والمبرد: المقتضَب ٣/ ١٨٩.

(٣) أبو عبيدة: مجاز القرآن٢/ ٢٥٩.

(٤) سيبويه: كتاب سيبويه ٢/ ٢٧، ٣١، ١١٩.

(٥) سيبويه: كتاب سيبويه ٢/ ٢٩.

(٦) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٤٨-٤٩، ٢/ ٤٧-٤٨، ٣١٩-٣٢٥، ٣٥٩.

(٧) ينظر مثلًا: المبرّد: المقتضب٢/ ٥٩، ٦٤، ٢٩٧-٣٠١.

(٨) زكريا، ميشال: الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية(النظرية الألسنية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ص٧٤-٧٨، والفهري: اللسانيات واللغة العربية، ص٢٥-٢٦.

(٩) الجاسم، محمود حسن: التحليل النحوي تعريفه وطبيعته، مجلة كلية الدراسات الإسلامية واللغوية بدبي، ع٢٠، ٢٠٠١م، ص٣٣٣-٣٤٦، والجاسم، محمود حسن: القاعدة النحوية تحليل ونقد، دار الفكر بدمشق، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص١٨٧-١٩٠.

التي نظرت في هذا النظام يكون من فعل دارس هذا النظام، وهذه الدلالة هي الأكثر شيوعًا كما ذكرنا. ويلحظ المتأمل أن موضوع علم النحو هو النظام التركيبي للغة، وأن مفهومه هو معرفة العناصر التي يتشكل منها هذا النظام، للتقعيد لها أو لتحديدها وبيان معانيها ومعرفة خصائصها وكيفية انتظامها وعلاقة بعضها ببعض، وما يتصل بها من قضايا أخرى، وإذا أطلق المصطلح على المؤلفات التي تشمل النحو والصرف وبعض القضايا الصوتية، فذلك من باب التوسع بسبب العلاقة الوثيقة بين مستويات الدرس اللغوي النحوي والصرفي والصوتي، ولاسيما في الجانب التعليمي.

ولابد من الإشارة إلى أن الدراسات العربية الحديثة، التي تعد انعكاسًا للدراسات اللسانية الغربية، تُقدّم مفهوم النحو على أنه دراسة النظام التركيبي بغض النظر عن الكيفية والمنهج المتبع، ويفصّل بعضها، فيرى أن علم النحو في اللغة، أية لغة، ينقسم إلى قسمين: نحو الجملة ونحو النص، ويرى أن نحو الجملة هو ما تقتصر عليه قضايا الجملة، وبذلك يطلق على الدراسات اللغوية التي تتعلق بالجملة، أما نحو النص فهو مجموعة المعطيات أو المعايير النصية التي تجعل من نصّ ما نصًا، وبين كلٍّ منهما والآخر نقاط تلاق ونقاط اختلاف[1].

ولا شك أننا في دراستنا نطلق مفهوم النحو على قضايا الجانب التركيبي، سواء أكانت متعلقة بما تتشكل منه الجملة أم كانت قضايا نصية تؤثر في الجملة أو تتصل بها، ذلك أن النحاة القدامى أطلقوا المصطلح على قضايا النظام التركيبي أيًا كانت، فعلى الرغم من أن همّهم كان ينصبّ على عناصر الجملة، نلحظ أنهم أخذوا القضايا المؤثرة فيها بالحسبان، ومن ثم درسوا ما يشكل نسيجها ويؤثر في عناصرها ومعناها النحوي وفي موقعها وعلاقتها بالدلالة العامة، وبما قبلها وما بعدها من قضايا المقام أو قضايا نصية سابقة أو لاحقة،

---

(١) لمناقشة هذه القضايا والفصل بين نحو الجملة ونحو النص ينظر مثلًا: عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٦٣-٩١.

ومن ثم راعوا هذه الأمور وأدخلوها في صميم القواعد كما عرضنا فيما سبق، وهذا المفهوم هو ما نقصده بالنحو في سياق بحثنا.

إذًا نقول في ضوء المصطلحات السابقة: إن المراد بـ"تأويل النص القرآني وقضايا النحو" هو التفسير الذي يحتاج إلى تأمل لكشف الدلالة، أي: إنه التفسير الذي يتميز بالدلالة الاجتهادية التي تحتاج إلى درجة عالية من التأمل في خفايا النص، والتي تصطبغ بطبيعة المتلقي وروح العصر، فهي ترتبط بما يخالف الظاهر أو بما يثير أكثر من احتمال دلالي، شريطة أن يتعلق هذا التفسير بنصوص القرآن الكريم، وأن يمس قضايا النظام النحوي للنصوص، بعيدًا عن المفهوم التعليمي الضيق للنحو الذي ألفناه في الدروس التعليمية. إننا نقصد التأويل الدلالي الذي يرتبط بقضايا الجانب التركيبي كافة، سواء أكانت تلك القضايا تتعلق بعنصر من عناصر الجملة أم كانت تتمثل بقضايا نحوية نصية تتجاوز حدود الجملة، مثل تحديد العائد في الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة، ومثل أدوات الربط بالعطف أو الإضراب أو التعليل، أو غيرها.

الفصل الثاني

تلقي النص القرآني وقضايا النحو

أوّلًا- تلقي النص القرآني وبدايات النظر النحوي

ثانيًا-تلقي النص القرآني والتقعيد

ثالثًا-معطيات النص القرآني وأسس التحليل النحوي

رابعًا-تنوّع المعطيات النصّيّة في السّياق التحليلي

تمهيد:

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، وراح الصحابة الكرام يتدارسونه في المساجد والمجالس، لمعرفة مراميه ومقاصده، ولاسيما المتصلة بأمور التشريع والعقيدة، ولمّا أخذ الدرس يتعمق بمرور الأيام وكان المعنى لا يتحقق بعيدًا عن النظام التركيبي، جاءت الإشارات النحوية ملازمة للتفسير القرآني آخذة بلحمة التحديد الدلالي فيه، فكان وجودها من باب فهم الدلالة التفسيرية التي من ضمنها بعض العناصر النحوية، وكان ذلك يتطور بمرور الوقت، فكلما تعمق النظر في التفسير ازداد النظر في هذه الأمور.

ولـمّا أخذ اللحن يتفشى لاتساع رقعة الدولة والاختلاط بالأعاجم، شعر المسلمون بالخطر الذي يهدد لغة القرآن الكريم، وأدركوا أهمية التبصر بلسان العرب ومعهود النظم[1] لفهم الأساليب القرآنية وخصائصها، ونتيجة لذلك

(١) نقصد بمعهود النظم: عادات العرب في نظم كلامها، بما فيها جملة القوانين التركيبية التي يراعيها أبناء البيئة اللغوية الفصيحة في بناء كلامهم، سواءٌ أكان جملةً أم نصًا.

ولأسباب أخرى متنوعة أصبحت الحاجة إلى تعلم العربية، لغة القرآن الكريم والحفاظ عليها من اللحن ضرورة ملحة، مما أدى إلى نشوء علم النحو.

وعلى ذلك فإن القواعد النحوية لم تبنَ بمعزل عن النص القرآني، لأن المفسّرين حين أشاروا إلى بعض القضايا النحوية في معرض تفسيرهم كان عملهم بمنزلة الأساس لمرحلة التقعيد، وإن لم يكن في أذهانهم وضع النحو، فتلك الإشارات وأمثالها كانت المهاد أو الأساس للدرس اللغوي بمستوياته كافّة. أما بواكير النظر النحوي الهادفة إلى وضعه، فقد بدأت في منتصف القرن الأول تقريبًا، إذ ظهر جيل من العلماء المهتمين باللغة، مثل أبي الأسود الدُّؤَلي وتلامذته، ثم تطور الدرس بعد ذلك، وبدأت معالم القياس والتقعيد تأخذ طريقها في ضوء المادّة اللغوية المحتج بها المتمثلة في لغة القرآن الكريم ولغة العرب شعرها ونثرها، أي: اللغة المتمثّلة فيما هو مشترك بين الجماعة العربية التي لم تتأثر بالأمم المجاورة، المتداولة في حياتهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والأدبيّة وغيرها، التي نزل بها القرآن الكريم ونُظم بها الشعر الجاهلي، وعليه كانت تلك مصادر التقعيد عند النحاة.

وقد اتخذ جمهور النحاة آنذاك ممّا كثر شيوعه وزادت نسبة وروده مقياسًا يؤسسون عليه القاعدة، ويستنبطون منه الصحيح المقبول. أمّا القليل والنادر والشاذ ونحوه، فاكتفوا بأن سلّموا بصحته، لأنهم كانوا يبنون علمًا يضبط نظام اللغة. ومن ثمّ مكّنهم منهجهم في الدرس من بناء النحو، بفضل خصائص العلم المضبوط التي تميّز بها، حتى أصبح علمًا منضبطًا بمقولات نظرية، تعكس طبيعة النظام التركيبي للّغة العربية.

وقد تعامل النحاة مع لغة القرآن الكريم كما تعاملوا مع كلام العرب، فاحتجوا بها وفسّروا قسمًا منها في ضوء اللهجات، وردّوا بعضها أحيانًا. ويبدو أن ما فعلوه كان بمجمله صحيحًا لاستخلاص القواعد التي تضبط النظام النحوي، وتكسبه صفة العلمية، ولكن ما يؤخذ عليهم الطعن على القراءات المتواترة ورفضها، إذ كان الأجدى بهم أن يسلّموا بصحتها، ثم يفسّروها في ضوء الأصول القليلة أو الخصائص اللهجية.

ولما استخلصت القواعد الأصول كان المحلّل النحوي في تفسير القرآن الكريم ينطلق من جانبين في آن معًا : المعطيات السياقية النصية، والقواعد النحوية النظرية التي جردت، فعندما ينظر المحلل في النص يلحظ مجموعة من القرائن والأدلة الحية الماثلة أمامه في تشكيل النسيج النصي، وهذه بدورها تستدعي جملة القواعد النظرية التي في الذهن، ثم يطلق أحكامه بعد التأمل والقياس، وبذلك تشترك المعطيات النصية والقواعد في التحليل النحوي عند المفسرين.

ويظهر للمتتبع أن المعطيات النصية تتنوّع وتأخذ مظهرين في السياق التحليلي، فقد تأتي بوصفها جملة من الأصول التي توضع في الحسبان عند النظر النحوي في النصوص، شأنها شأن القواعد النحوية الأخرى المتنوّعة التي استخلصت، والتي ينبغي أن تراعى عند النظر وتحليل العناصر النحوية النصية، وقد تأتي بوصفها قرائن أو أدلة حيّة ماثلة في النص، يستهدي بها المحلل النحوي إلى الرأي الدقيق في تحليله.

وقد تنوعت المعطيات النصية في السياق التحليلي لآيات القرآن الكريم، لأن النص، أيًّا كان، تحكمه علاقات لغوية ذات جانبين لفظي ودلالي، تعمل على تماسكه وترابط أجزائه، وهذه المعطيات غنية متنوعة، تجعل من النص عالمًا مفتوحًا بإمكان المحلل أن يكتشف في نسيجه العديد من الروابط المتنوعة التي لا تنحصر في قوالب محددة. وهو ما أشار إليه علماء نحو النص الذين أصبحت لديهم مفهومات معيّنة سادت في بحوثهم، وأصبحت معايير ينبغي ملاحظتها في النسيج اللغوي حتى يكتسب صفة النصية، وأبرز هذه المعايير: السبك، والالتحام، والقصد، والقبول، والتناص، وخصوصية النص، ومراعاة الموقف.

ولمّا كانت العبارة التي يحلّلها النحاة جزءًا من ذلك النسيج النصي، كان لابد من مراعاة القضايا النصية المحيطة بها التي تؤثر فيها وتتأثر بها، ويبدو للمتأمل أن النحاة تناولوا مجمل المعطيات والأدلة النصية، التي تؤثر في تراكيب الجمل ودلالاتها النحوية، ذلك أن التحليل النحوي في تفاسير القرآن الكريم يتميز بالتفاضل والتجاذب، في إطلاق الأحكام النحوية وتشكّل الدلالة، لأنه

يتحكم في رسم الصورة الدلالية للنص القرآني الذي يتميز بفنيته العالية، وإذا تأملنا في المعطيات النصية التي ارتكزوا عليها مع القواعد النحوية، وجدناها تندرج ضمن مفهومات النص السابقة، مما يجعل النظر في تلك المفهومات النصية في جهود المفسرين النحوية أمرًا مهمًّا، يسهم في غنى البحث.

لذلك لابد لنا بدايةً من أن نتناول بدايات النظر النحوي في تلقي النص القرآني عند المفسرين، ثم ننتقل لنقف عند القواعد النحوية، حتى نعرف صلتها بالنص القرآني، وتنوعها وطبيعة الضوابط النصية من بينها، ثم ننتقل إلى تناول المعطيات النصية في مجريات التحليل النحوي الحيّ، لنرى كيف تكون تلك المعطيات قرائن أو أدلة تقود محلل النص إلى الرأي المناسب، وندرس بعد ذلك تنوع تلك المعطيات في ضوء المعايير النصية، لنرى كيف وظفها المفسرون في التحليل النحوي، وكيف تندرج ضمن المفهومات النصية.

أوّلًا- تلقي النص القرآني وبدايات النظر النحوي:

لا تخفى أهمية القرآن الكريم في الثقافة العربية، فبعد أن نزل هذا الكتاب الجليل بلغة العرب وتحداهم بها، أحدث تغيرًا كبيرًا في نواحي الحياة كافة، ولذا ليس من المبالغة أن يقال: إن "ما أوجده القرآن الكريم من تغيير في حياة الناس وفي أفكارهم كان أمرًا يجل عن التحديد والوصف، وإن كان من السهولة أن يشاهد ويحسّ، ومن ثم فحين يصف بعضهم القرآن بأنه "الحدث"(١)... أو أنه "الظاهرة"(٢)... فهذا لا يقوم إلا ببعض حقه في الوصف، وربما كان من أجدر الأوصاف أنه "دستور" وإن جلّ عن الدساتير"(٣).

---

(١) هذا الوصف لبلاشير، ينظر: بلاشير، ريجيس: القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني ببيروت، ط١، ١٩٧٤م، ص١٠١.

(٢) هو جزء من عنوان كتاب لمالك بن نبي ينظر: مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، مكتبة دار العروبة بالقاهرة، ط١، ١٩٥٨م.

(٣) ويس، أحمد محمد: ثنائية الشعر والنثر في الفكر النقدي، وزارة الثقافة بسورية، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣٢٩.

ولهذه الأهمية الكبيرة راح الصحابة ينظرون في مقاصد القرآن الكريم ومراميه وقراءته القراءة الصحيحة في المساجد والمجالس، مما دفع بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن نشأة النحو ترتبط بجذور الحياة الإسلامية في ذلك الزمن، وترتد إلى ما ترتد إليه نشأة العلوم الأخرى من لغة ودين وفلسفة، التي يعد القرآن الكريم محورها جميعًا، أو الركيزة الأساسية فيها[1]، فقد بدأ النظر في القضايا التركيبية لمّا شرع الصحابة المفسرون في عملهم، وأصبح الدارسون الذين يشرحون آيات القرآن الكريم، ويتفهمون معانيه ودلالاته، يتداولون بعض القضايا النحوية قبل القرن الثاني والاحتجاج والتقعيد بزمن بعيد، من غير أن تكون الغاية وضع النحو، وإنما قاد إليها المعنى التفسيري الذي يعالجه المفسِّر، مثل معاني بعض الأدوات أو الأساليب أو دلالة بعض الضمائر أو العناصر التركيبية الأخرى، فهناك الكثير من الظواهر المبثوثة في المصادر، وهي منسوبة إلى بعض المتقدمين من الصحابة ﷺ، مثل عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود (ت٣٢هـ)، وعليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه، وابن عباس، وغيرهم. حتى إن بعضها نُسب إلى الرسول الكريم ﷺ، خذ مثلًا تفسير الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ٤/ ١]. عن رسول الله ﷺ أنه كان يقول في تفسيره الآية السابقة: اتقوا الله، وصلُوا الأرحام، فإنه أبقى لكم في الدنيا، وخيرٌ لكم في الآخرة[2]. إن تقدير الفعل في عرض الدلالة التفسيرية واضح، فالأرحام في تفسير الرسول الكريم أصبحت مفعولًا به لفعل محذوف.

ويروى عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه عندما سمع الآيتين الكريمتين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

(١) الحلواني: المفصل في تاريخ النحو، ص١٧-١٨.

(٢) الطبري: تفسير الطبري ٧/ ٥٢١، وللمزيد ينظر: قباوة: جذور التحليل النحوي، ص٤٤-٤٥.

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٩٠-٩١]، قال مؤكدًا الاستجابة للأمر: انتهينا انتهينا[١]. فقد علم أن الاستفهام ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ لا يراد به الاستعلام، بل جاء ليفيد معنى الأمر، فظاهره استفهام ومقصده أمر، وبذلك بين الخليفة عمر في فهمه النص القرآني الكريم دلالة الأسلوب النحوية.

وذُكر عن عبد الله بن مسعود في معرض تفسيره الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُوا۟ فَٱنشُزُوا۟ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ٥٨/ ١١] أنّه قدر فعلًا، إذ يرى أن الكلام تمّ عند قوله تعالى: الذين آمنوا منكم، أما "الذين" في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾، فقد انتصب بفعل مضمر، تأويله: ويخص الذين أوتوا...، فللمؤمنين رفع: (يرفع الله الذين آمنوا)، وللعلماء درجات: (ويخص الذين أوتوا العلم...)[٢].

ومما روي عن الإمام علي كرّم الله وجهه في تفسير قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [التكاثر: ١٠٢/ ٣-٤] أنه جعل التقدير: كلّا سوف تعلمون في القبور، ثم كلّا سوف تعلمون في البعث[٣]، فقدر متعلقًا لكل جملة[٤].

ومن الذين كثرت الرواية عنهم ابن عباس[٥]، من ذلك مثلًا ما روي عنه في

(١) الطبري: تفسير الطبري ١٠/ ٥٦٦.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٢٣٥.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٥٠٦.

(٤) لابد من الإشارة إلى أن الجملتين صارتا متغايرتين، بتقديره الجار والمجرور المختلف في كل منهما: "في القبور"، و"في البعث"، وعليه تبقى "ثم" على بابها من المهلة في الزمان، وتكون عاطفة جملتين، ولا يجوز أن نعدها زائدة، وأن نعد الجملة الثانية توكيدًا للأولى.

(٥) للمزيد ينظر: الفيروزابادي، محمد بن يعقوب: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، المكتبة التجارية بمصر، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ص٣٤، ٦٢، ٩٥، ١١٣، ١٧٤، ٢١٩، ٣٠٥، ٣٨٦.

تفسير قراءة الرفع من قوله تعالى: ﴿قَالَ فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ ﴿٨٤﴾ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٣٨/ ٨٤-٨٦]. قرئت بالرفع: فالحقُّ[١]، ووفقًا لهذه القراءة قدّر ابن عباس مبتدأ محذوفًا لاقتضاء المعنى: فأنا الحق. وبذلك يكون "الحقّ" من صفات الخالق سبحانه وتعالى. أو يكون التأويل بتقدير خبر، أي: فالحقّ منّي. وعليه يصبح "الحقّ" أمرًا من الخالق جلّ شأنه[٢]. وعن ابن عباس أيضًا أن الهاء في "عليه" من الآيات السابقة تعود على القرآن الكريم[٣].

ثم تكثر أسماء العلماء الذين أشاروا إلى القضايا النحوية الممتزجة بالدلالة النصية في معرض تفسيرهم، من هؤلاء مجاهد (ت١٠٣هـ)، ومن الأمثلة التي وقف عندها قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴿١١﴾﴾ [الرعد: ١١/١٣]. فيرى أن الأداة "من" جاءت بمعنى الباء، أي: يحفظونه بأمر الله[٤].

ومن الأسماء المهمة أيضًا في هذا السياق الحسن البصري (ت١١٠هـ)، فقد عرض لكثير من القضايا النحوية، كما في وقوفه عند قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٢٤/ ٤-٥]. إذ يرى أن الاستثناء يعود إلى الجملة الاسمية التي حكمت عليهم بالفسق ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، لا إلى جملة النهي عن قبول الشهادة ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً

---

(١) قراءة عاصم وحمزة، ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى: السبعة في القراءات بتحقيق شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ١/ ٥٥٧.

(٢) الفراء: معاني القرآن٢/ ٤١٢.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٧/ ٣٩٣.

(٤) مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي: تفسير مجاهد، تحقيق عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي، مطابع الدوحة، ط١، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، ص٤٠٥.

أَبَدًا﴾، فالقاذف يرتفع عنه بعد توبته وصف الفسق فقط، أما شهادته فلا تقبل أبدًا[١].

وقد استمر النّظر والتأمّل في القضايا التركيبية الممتزجة بالدلالة في معرض الشرح والتفسير عند من جاء بعدهم من المفسّرين، مثل محمد بن مسلم بن شهاب الزهري[٢]، وبلال بن أبي بُردة (ت١٢٦هـ)[٣]، ومحمد بن مروان السُّدِّي (ت١٢٨هـ)[٤]، وعمرو بن عُبيد (ت١٤٤هـ)[٥]، وهشام بن عُروة بن الزُّبير (ت١٤٦)[٦]، ومُقاتل بن سُليمان (ت١٥٠هـ)[٧]، وغيرهم[٨].

وننبه مرة أخرى على أن هؤلاء العلماء حين شرعوا في التفسير لم تكن غايتهم وضع النحو والتقعيد للعربية، إذ كان المعنى سبب تعرضهم لبعض القضايا النحوية، لأن معنى الكلام لا يمكن تحقيقه من دون الجانب التركيبي. ويعزز اعتقادنا هذا أن القدامى لم يجعلوا من تلك الجهود بداية لوضع النحو، فقد أجمعت الروايات القديمة على أن وضعه كان في منتصف القرن الأول تقريبًا[٩]. كما لم يُذكر عن المفسرين أدنى إشارة إلى أصول النحو الأساسية المتمثلة بالسماع والاحتجاج والقياس، التي ارتكزت عليها نشأة النحو العربي

---

(١) الحسن البصري: تفسير الحسن البصري، جمع وتوثيق ودراسة محمد عبد الرحيم، دار الحديث بالقاهرة، د. ت، ٢/ ١٥٤.

(٢) الطبري: تفسير الطبري ٨/ ٥٤٥.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٧/ ٤٧٨.

(٤) أبو حيان: البحر المحيط ٥/ ٢٤١.

(٥) أبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٤٧٨.

(٦) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٥٤-٥٦.

(٧) أبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٣٨٥.

(٨) للاطلاع على المزيد من الشواهد ينظر مثلًا: قباوة: جذور التحليل النحوي، ص٦٤-٨٤.

(٩) لمناقشة ذلك ينظر: الجاسم، محمود حسن: المدخل إلى تاريخ النحو، دار التراث بحلب، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٣٧-٧٢.

ومرحلة التقعيد، مما يجعل تلك الإشارات النحوية من باب فهم الدلالة التفسيرية التي من ضمنها بعض العناصر النحوية.

وربما اعترض معترض وقال: إن بعض المصطلحات النحوية قد استعملها هؤلاء المفسرون، مثل العائد، والإشارة، والتعجب، والأمر، والدعاء، والمقدّر، وهذا يدل على أن نشأة النحو كانت سابقة لعصر أبي الأسود الدؤلي بكثير، وتعود إلى بدايات المدارسة القرآنية. فنقول: هذا ليس دليلًا، فما ورد عند هؤلاء المفسرين من مصطلحات نحوية، إنما يتصل بالدلالة النحوية حين تمتزج بالدلالة النصية، مما يجعله متصلًا بالجانب الدلالي في فهم النص، ولم يستعمل المفسرون آنذاك تلك الألفاظ على أنها مصطلحات، بل كان استعمالًا يهدف إلى توضيح المعنى بمفردات ذات دلالات مألوفة في البيئة العربية بعيدًا عن التحديد الاصطلاحي، وإذا كانت تلك الألفاظ وردت على ألسنة المفسرين، ثم استقرت في الدرس النحوي، وأصبحت مصطلحات، فلا غرابة في ذلك، لأن المصطلح النحوي عربيٌّ في تشكّله، يستمد جذوره الدلالية من المعاني اللغوية الشائعة في البيئة العربية، التي من ضمنها استعمال المفسرين لها، وهو ما رأينا أمثلة عليه في الفصل الأول عند كل من المصطلحات: "التأويل" و"النص" و"النحو".

ومن جانب آخر يُظهر لنا الدرس أن أغلب المصطلحات النحوية التي تشكّل أبواب النحو وقواعده مرّت بمراحل متعددة، تطوّرت من خلالها حتى نضجت واستقرت، وأقرب مثال على ذلك الفرق بين ما ورد من مصطلحات في كتاب سيبويه وما نستعمله اليوم، كالعامل والإسناد والبدل والتوكيد والتنازع والتعدية واللزوم والنصب والرفع والجر[1]، وإذا ورد شيء منها في كتب التفسير المتأخرة ونُسب استعماله إلى المفسرين الأوائل، فقد يكون ذلك من عمل المتأخرين الذين نقلوا بطريقتهم.

---

(١) للتوسع ينظر: الجاسم، محمود حسن: القاعدة النحوية تحليل ونقد، ص٥٩-٦٥.

بيد أن ظهور اللحن وتنامي مظاهره، لاتساع رقعة الدولة والاختلاط بالأعاجم، جعل العلماء وأولي الأمر من المسلمين يشعرون بالخطر الذي يهدد لغة القرآن الكريم، ونتيجة لتفشي ظاهرة اللحن ولأسباب أخرى دينية واجتماعية وقومية وسياسية وطبيعية[1]، أصبحت الحاجة إلى تعلم العربية، لغة القرآن الكريم، والحفاظ عليها ضرورية يجب تلبيتها بأي صورة من الصور، مما أدى إلى نشوء علم النحو، في منتصف القرن الأول الهجري تقريبًا، وقد نشأ هذا العلم ليحقق ما تقتضيه الحاجة، وذلك من خلال قواعده التي جرِّدت بمقولات نظرية، والتي كانت لها صلة وثيقة بالنص القرآني، كما سيتبين لنا في الآتي.

ثانيًا-تلقي النص القرآني والتقعيد:

لم تبنَ القواعد النحوية بمعزل عن النصوص القرآنية، والخصائص النصية لأسلوب القرآن الكريم، ذلك أن المفسّرين حين أخذوا ينظرون في القرآن الكريم ويتفهّمون مقاصده قادهم عملهم في تلمّس المعنى، وتحديد المرامي إلى الحديث عن كثير من قضايا النحو كما ذكرنا منذ قليل، مما جعل عملهم بمنزلة المرتكز أو الأساس الأوّل لمرحلة التقعيد، وإن لم يكن في ذهنهم وضع النحو، فتلك الإشارات وأمثالها كانت الأساس للدرس اللغوي بمستوياته كافة. أما بواكير النظر النحوي الهادفة إلى وضعه، فقد بدأت في منتصف القرن الأول تقريبًا، إذ تشير الروايات إلى ظهور جيل من العلماء المهتمين باللغة، باتوا يُعرَفون في مصادر التراث باسم اللغويين أو النحويين، مثل أبي الأسود الدُّؤَلي وتلامذته، الذين يعدّ من أبرزهم نَصْرُ بن عاصم اللَّيثي (ت٨٩هـ)، وعَنْبَسَة بن مَعْدان الفيل (ت١٠٠هـ)، وعبد الرحمن بن هُرْمُز (ت١١٧هـ)، ويحيى بن يَعْمَر العَدْواني (ت١٢٩هـ)، وغيرهم من رجال الطبقة الأولى، ويُظن أنه في هذه

---

(١) يمكن تقسيم الأسباب التي أدت إلى وضع النحو إلى: دينية واجتماعية وقومية وسياسية ولغوية وطبيعية، للتوسع ينظر: الجاسم، محمود حسن: المدخل إلى تاريخ النحو، ص٤٣-٥٠.

المرحلة وُضِع النحو. وعن تلامذة أبي الأسود أخذ رجال الطبقة الثانية النحو، مثل: عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، وعيسى بن عمر الثقفي (ت١٤٩هـ)، وأبي عمرو بن العلاء، وهنا بدأت معالم القياس والتقعيد تأخذ طريقها في ضوء المادّة اللغوية المحتج بها المتمثلة بلغة القرآن الكريم، ولغة العرب شعرها ونثرها. وبانتهاء الطبقة الثانية لعلماء النحو في منتصف القرن الثاني الهجري، يبدأ عصر التدوين الحقيقي للنحو العربي، وقد أخذه عن هذه الطبقة نحاة كثر من البصرة والكوفة، من البصرة مثل الخليل بن أحمد، والأخفش الأكبر أبي الخطاب (ت١٧٧هـ)، ويونس بن حبيب، ومن الكوفة مثل أبي جعفر الرؤاسي (ت١٨٧هـ)، ومعاذ الهرّاء (ت١٨٧هـ)، وأصبح النحو في هذه المرحلة علمًا تامًا كاملًا بدت فيه القواعد متطورة، قد تجاوزت مراحل مهمة في بنائها[١].

وكان النحاة يرتكزون في بناء القواعد على كلام العرب شعره ونثره، وعلى لغة القرآن الكريم بقراءاته المتنوعة. ذلك أننا إذا تأملنا في جهود النحاة فلابد لنا من أن نسلّم بأنهم وضعوا في أذهانهم مفهومًا محددًا للغة الفصحى التي سيبنون لها القواعد، ويبدو أنهم قصدوا بها اللغة المتمثّلة فيما هو مشترك بين الجماعة العربية التي لم تتأثر بالأمم المجاورة، المتداولة في حياتهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والأدبيّة وغيرها[٢]، التي نزل بها القرآن الكريم ونُظم

---

(١) للتوسع في ذلك ينظر: الجاسم، محمود حسن: المدخل إلى تاريخ النحو، ص٥٠-٦٠، ٧٥-١٠٤.

(٢) الغريب أن الباحث تمام حسان رأى خلاف هذا الأمر، وذلك حين جعل النحو الذي اكتسب صفة العلمية مبنيًا على اللغة التي افترضها، وهي اللغة الأدبية الرسمية المنتقاة المشتركة بين قبائل العرب للتفاهم، ينظر الأصول، ص٩٩، وقد تجاهل مفهوم المطّرد في الاستعمال والقياس الذي حدّده النحاة وهو الشائع في لغة العرب في الشعر والنثر، وهذا الأخير يدخل فيه لغة الحياة اليومية، والدليل هو الأمثلة والشواهد النثرية التي يسوقها النحاة للتمثيل للقواعد المطردة المجمع عليها، لتوضيحها في الذهن، فهي بمجملها تعد أمثلة مأخوذة من واقع الحياة اليومية كما ذكرنا، ولم تكن أدبية، وهي شائعة في أقدم المؤلفات النحوية، مثل كتاب سيبويه والمقتضب للمبرّد مثلًا، حتى إن معظم القواعد المتفق عليها لم يحتجّ لها النحاة لا بالقرآن الكريم ولا بالشعر، بل كانوا =

بها الشعر الجاهلي، وعليه كانت تلك مصادر التقعيد عند النحاة آنذاك[(١)].

وإذا تمكّن النحاة من تحديد مفهوم الفصحى ومصادر التقعيد، فهذا لا يعني وضوح المعايير عندهم في التعامل مع الشواهد كلها وإجماعهم على الأسس المنهجية، نعم أجمعوا على تحديد معظم الظواهر المطردة التي كانت شائعة بكثرة وجرّدوا لها القواعد، ولكنْ هناك قسم آخر مما سمعوه من تلك المصادر كان موضع خلاف واضطراب في التقعيد، ولعل السبب يعود إلى جملة من الأمور، من أهمها أن اللغة ظاهرة إنسانية تعكس طبيعة الإنسان المعقّدة المحيّرة التي لا يمكن أن تخضع للأحكام خضوعًا مطلقًا، ذلك أن الظاهرة الإنسانية، أيًا كانت، إذا ما درست وجردت الأحكام والقوانين الخاصة بها، فإن هناك

= يضربون لها أمثلة من الذهن تعكس المطرد، وإذا كانوا يوردون بعض الشواهد القرآنية والشعرية فمن باب الاستئناس غالبًا، وليس للاحتجاج، مما يؤكّد أن العربية الفصحى لم تكن أدبية منتقاة، بل كانت لغة مشتركة بين أبناء العرب تعكس جوانب الحياة المتنوّعة، وما خالفها من ظواهر لهجيّة أو أساليب نادرة تناقلتها الكتب لا يلغي شيوعها. كما تجاهل الباحث أيضًا أن الشواهد الشعرية التي احتجّ بها النحاة من غير أن تعضدها شواهد قرآنية أو نثرية، إنما كانت للتدليل على بناء قواعد فرعية ليست كثيرة، خرجت على الأصول المجمع عليها، فلم يحتجوا بها لبناء قواعد متفق عليها تمثل المطّرد، ولو أحصينا القواعد التي بنيت على الشعر وحده عند النحاة كلهم بتنوّع مشاربهم لرأينا أنها من القواعد الفرعية القليلة المختلف فيها غالبًا، ولا تشكّل إلا نسبة ضئيلة جدًا قياسًا بالكم الهائل من تلك الضوابط. ينظر في رأيه: حسان، تمام: الأصول، ص١٠٨-١١٨، وتابعه أيضًا الباحث محمد حماسة عبد اللطيف، ينظر: عبد اللطيف، محمد حماسة: لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية، دار الشروق بالقاهرة، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص ٣٣، ٣٨٤، ٣٩٦.

(١) لعل خشية النحاة من رواية الحديث الشريف بالمعنى، أي: إنه لم يكن من لفظ الرسول الكريم، كان السبب في عدم الاحتجاج به، ينظر: السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، ص٥٢-٥٣، وللتوسع ينظر: السيد، عبد الرحمن: مدرسة البصرة النحوية نشأتها وتطورها، ص٢٢٨، والمخزومي، مهدي: مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ط٢، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م، ص٥٠، وطلب، عبد الحميد السيد: تاريخ النحو وأصوله، مكتبة الشباب بالمنيرة القاهرة د.ت، ص٩١-٩٤.

استثناءات تبقى خارجة على تلك الأحكام والقوانين، ومن هنا فلابد للجماعة اللغوية من أن تستعمل أحيانًا أساليب مخالفة لما هو شائع بينها، تخرج على القوانين العامّة المطّردة.

يضاف إلى ما سبق أن الفيصل الدقيق بين اللهجات العربية والفصحى لم يكن واضحًا في المواضع كلها، وأن وسائل البحث المنهجية كانت بسيطة بدائية، فالتحديد الدقيق لمصادر الاحتجاج، وطبيعة التنقل التي قام بها العلماء بين القبائل العربية المحتج بها، والأسس المنهجية التي ارتكزوا عليها لم تحظ بالإجماع التام. ومن ثمّ نجد بعضهم أحيانًا يحكم على قسم من الظواهر اللغوية بالاطراد خلافًا لبعضهم الآخر، وما سمع به أحدهم ربما لم يسمع به غيره،...إلخ. وهكذا وُجد قسم من المسموع، شكّل خلافًا في مسيرة الدرس النحوي، وهو بمجمله يقلّ عن المطرد المجمع عليه[١].

ومما تقدم يتضح للمتأمل أن المادة المسموعة التي تمثّل العربية الفصحى كانت على نوعين في منهج الاحتجاج والتقعيد: الأوّل يشكّل القسم الأعظم من المسموع، وقد كان شائعًا في لغة العرب بمستوياتها المختلفة، في اللغة النفعية (الحوار اليومي والأمور التجارية والاجتماعية وغيرها)، واللغة الأدبية (الشعر والنثر)، وهذا القسم شائع إلى درجة الاطراد، ونقصد بالمطرد: الظواهر أو الأصول النحوية التي ترد متكررة بكثرة في المستويات اللغويّة بأساليبها المختلفة وليس في مستوًى لغويٍّ واحدٍ، أي: الذي يشيع استعماله في القرآن الكريم، وفي كلام العرب شعرًا ونثرًا، وفي الحديث النبوي الشريف[٢]. وقد حظي هذا المطّرد بإجماع الجمهور في الاحتجاج به والتقعيد له، وتمثله القواعد الأصول الكثيرة الشائعة في الكتب التعليمية المتفق عليها بمجملها.

---

(١) للتوسع في ذلك ينظر: الجاسم: المدخل إلى تاريخ النحو، ص٩٣-١٠٤.
(٢) حول مفهوم المطّرد عند النحاة ينظر: السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، ص٣٦-٦٥.

أما النوع الآخر من المادة المسموعة فيتمثل في الشواهد التي لم ترقَ إلى الشيوع والاطراد، وهو أقلّ من الأول، ويرجع في أصوله إلى أنه لهجة من لهجات العرب، أو ضرورة شعرية لجأ إليها الشاعر، أو قراءة من القراءات القرآنية، أو بعض الأمثال، أو بعض الأساليب الخاصة التي وردت عن العرب[١]. وقد كان هذا القليل موضع خلاف واضطراب في الدرس النحوي، من حيث الاحتجاج به والتقعيد له[٢]، لأسباب متنوعة[٣]، فالظاهر أن معظمه حظي بموقف موحّد عند مؤسسي النحو وكباره من جمهور البصريين، إذ رأوا أن الشواهد القليلة التي تنسب إلى عصر الاحتجاج يجب أن يسلَّم بصحتها أولًا[٤]، ولكي يتحقق هذا الأمر ينبغي أن يكون الشاهد مرويًا رواية صحيحة لا يشك في راويه أو قائله[٥]، وبعد التأكد من صحة تلك الشواهد ينظر في تراكيبها، فإذا احتملت أوجهًا بعضها يسير وفقًا للأصول المطردة فالأولى توجيه الشاهد في ضوئها، لأنه لا يجوز الاستدلال بالشواهد القليلة وجعلها قواعد، إذا احتملت أوجهًا غير ما تساق له[٦]، وإذا تعذّر ذلك فإنها تحفظ ولا تُجعل قواعد يقاس

---

(١) جطل، مصطفى: نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية بجامعة حلب، ١٩٨١-١٩٨٢م، ٢/ ٤٦٢-٤٦٩.

(٢) حول معالجة موقف النحاة مما لم يطرد ينظر: فلفل، محمد عبدو: الشاذ عند أعلام النحاة تعليله وتأويله والاستدلال به وردّه، مكتبة الرشد بالرياض، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٣) للتوسع في ذلك ينظر: الجاسم: القاعدة النحوية تحليل ونقد، ص٦٨-٩٢.

(٤) يأخذ رد القليل أو الشاذ عند النحاة ثلاثة مظاهر: تخطئة الشاهد من الأساس، أو رد روايته برواية أخرى توافق الأصول، أو الطعن فيه للاعتقاد بأنه موضوع أو مصنوع، لمناقشة ذلك ينظر: فلفل: الشاذ عند أعلام النحاة، ص٨٩-١٤١.

(٥) ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، ومعه كتاب "الانتصاف من الإنصاف" لمحمد محيي الدين عبد الحميد، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية بحمص، ١٩٨٨-١٩٨٩م، ص١٩٠-١٩٢، ١٩٨- ٢٠٠، ٢٥٧ -٢٥٨.

(٦) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص١٣٣، ١٣٥، ١٩٩، ٣٠٦-٣٠٧.

عليها[١]. وربما جردوا قواعد خاصة لبعضها، إذا كان يمثل مستوًى معينًا من مستويات الكلام المحتج به، كما في خصوصية الشعر، حين قبلوا ما خرج على الأصول منه بوصفه ظواهر نحوية خاصة بالمستوى الشعري، ثم حللوا في ضوئه ما جاء من شواهد بعد ذلك، ولذلك يقولون: هذا باب ما يحتمل الشعر[٢]، وما يجوز في الشعر لا يجوز في الكلام العادي[٣]. إذًا كانوا يقبلون القليل فيحلّلونه ضمن الأصول بالتأويل، حتى يحافظوا على اطراد تلك الأصول التي بنيت على الكثير المطرد، وأحيانًا كانوا يصفونه أوصافًا معيّنة بعيدة عن التقعيد، بالتعليل والتفسير بوصفه أساليب فنية خاصة، أو يرفضونه بالطّعن والتخطئة وما أشبه ذلك. وهكذا فجمهور البصريين لم يقعّدوا لكل ما سمعوا به، وإنما اكتفوا بالشائع، فقد "اتخذوا ممّا كثر شيوعه وزادت نسبة وروده مقياسًا يؤسسون عليه القاعدة ويستنبطون منه الصحيح المقبول"[٤]، أمّا القليل والنادر والشاذ ونحوه[٥] فاكتفوا بأن سلّموا بصحته، لأنهم كانوا يبنون علمًا يضبط نظام اللغة، وقد أدّى عملهم هذا إلى إهدار بعض الشواهد[٦]، ولعل المقصود

---

(١) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ١٣٠، ١٩١، ٢١٤، ٢٧٧، ٣١١، ٣٦٣، ٣٦٥.

(٢) سيبويه: كتاب سيبويه١/ ٢٦.

(٣) سيبويه: كتاب سيبويه١/ ٢٦.

(٤) أنيس، إبراهيم: من أسرار اللغة، الأنجلو المصرية، ط ٧، ١٩٩٤م، ص١١ .

(٥) لم يوضّح النّحاة هذه المصطلحات، فما لم يطرد له تسميات كثيرة في تراثنا النحوي، منها النادر والشاذ والقليل والرديء والقبيح ونحوه، وقد تتداخل دلالة هذه المصطلحات أو تختلف، وهو أمر ليس له معايير واضحة ودقيقة عند النحاة، ينظر: فلفل، محمد عبدو: ما لم يطرد في قواعد النحو والصرف عند أعلام النحاة حتى القرن السابع الهجري، رسالة دكتوراه (مخطوط) بجامعة دمشق، مكتبة كلية الآداب، ١٩٩٣م، ص١وما بعدها، وعبد اللطيف، محمد حماسة: لغة الشعر، ص٨٢، وأنيس: من أسرار اللغة، ص١١.

(٦) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، مطبعة النهضة بالقاهرة، ط ٧، ١٩٦٤م، ٢/ ٢٩٤-٢٩٥، وللتوسع في ذلك ينظر: الأفغاني، سعيد: من تاريخ النحو، دار الفكر، د.ت، ص٧٠-٧٦.

بالإهدار هنا أنّ تلك الشواهد تحاكَم، وبعد التأكّد من صحتها تحفظ، ولا تدخل في ميدان تجريد القواعد، ومن ثمّ مكّنهم منهجهم في الدرس من بناء علم النحو، بفضل خصائص العلم المضبوط التي تميّز بها[١]، حتى أصبح علمًا منضبطًا بمقولات نظرية، تعكس طبيعة النظام التركيبي للّغة العربية.

وعلى الرغم من عدم وجود النصوص النحوية الموثّقة التي تبين كيفية التدرّج في التقعيد، فمن المفترض بحسب تطور الأشياء، أن النظر في الجانب التركيبي وما يؤثر فيه أخذ في التعمّق بمرور الأيام، عندما بدأ النحاة يتدارسون علاقة التأثر والتأثير بين عناصر النظام التركيبي، وما يؤثر فيها، ويدركون المعاني النحوية الدقيقة للأوجه، ومعاني الأبواب، مثل الاستثناء والحال والمفعول به والتوابع ونحوها، وذلك في ضوء جمع اللغة المحتج بها بقياس بعضها على بعض، التي تعدّ من أهمها لغة القرآن الكريم بنصوصه وقراءاته المتنوّعة، كما ذكرنا سابقًا[٢].

وإذا كان جمهور البصريين عامةً قد جعلوا القرآن الكريم مصدرًا من مصادرهم، فإنهم لم يأخذوا بالقراءات كلها، في تجريد القواعد، بل أخذوا بما وافق المطرد منها، أي: إنهم أخذوا بالقراءات التي يدعمها الشعر أو كلام العرب، وعدوها مصدرًا من مصادرهم في التقعيد، وما خالف المطرد منها كانوا يؤولونه ضمن القواعد التي استخلصت في الغالب، أو يسلكون مسالك أخرى في الحكم عليه، وبذلك لم تختلف القراءات القرآنية من حيث الحكم عليها عن بقية الشواهد المحتج بها من كلام العرب، فما كان شائعًا تبنى منه القواعد، وما كان دونه يوجه توجيهات أخرى.

---

(١) والخصائص هي: ١- الموضوعية التي تتحقق بالاستقراء الناقص وضبط النتائج، ٢- الحتمية وتتحقق بانطباق النتائج التي أخذت من المنقول على غير المنقول، ٣- التماسك ويتجلى بالتصنيف وعدم التناقض، ٤- الاقتصاد الذي يتحقق بتجريد المصطلحات استغناء عن الأمثلة، ينظر: حسان، تمام: الأصول، ص ٦٣-٦٧ .

(٢) للتوسع ينظر: الجاسم: القاعدة النحوية تحليل ونقد، ص٥٧-٦٨.

ويظهر في كتاب سيبويه أن القراءات القرآنية سنّة لا تخالف[(١)]، وقد ساقها صاحب الكتاب في مساقات متنوعة، "فمرّة نجده يثبت بها قاعدة، ومرة يؤيد القاعدة بها، وثالثة يقيس عليها، ورابعة يجعلها أصلًا يخرّج عليه بعض القراءات، وخامسة يقوي بها شاهدًا شعريًا، وسادسة يحملها على بعض أقوال العرب، وسابعة يوردها مثالًا في زحمة الأمثلة، فلا تثير مشكلة أو نقاشًا، أما إذا اصطدمت القراءة بمقاييسه فإننا لا نجده يعدم المخرج. والملاك العام لديه هو القبول والاحترام"[(٢)].

ويورد سيبويه الشاهد القرآني في سياق الاحتجاج لبناء القواعد، من ذلك جواز تقديم خبر كان على اسمها في أسلوب الحصر، إذ يذكر أنك تقول: ما كان أخاك إلا زيدٌ، على التقديم والتأخير، ثم يضيف: "ومثل ذلك قوله عز وجلّ: ﴿مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟﴾ [الجاثية: ٤٥/ ٢٥]. و: ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟﴾ [الأعراف: ٧/ ٨٢]..."[(٣)]. ومن ذلك أيضًا ما بيّنه من إهمال "ما" العاملة عمل "ليس" إذا انتقض نفيها بـ"إلّا"، إذ يتبين من كلامه أن "ما" إذا انتقض نفيها بـ"إلّا" بطل عملها فتتساوى فيها التميمية والحجازية، ومن أمثلته: "ما زيدٌ إلا منطلقٌ...ومثله قوله عزّ وجلّ: ﴿مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [يس: ٣٦/ ١٥]..."[(٤)]، وهو يكثر من الاحتجاج بالشواهد القرآنية في معرض بناء القواعد[(٥)].

وتساق تلك القراءات القرآنية في ضوء الأصول التي استخلصت لتوجيه ما أشكل منها، يذكر سيبويه عن الخليل أن المعرّف بالألف واللام إذا عطف

---

(١) سيبويه: كتاب سيبويه١/ ١٤٨.

(٢) الصغير، محمود أحمد: القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي، دار الفكر بدمشق ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ص١١٣.

(٣) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٥٠.

(٤) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٥٩.

(٥) ينظر مثلًا: سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٧١، ٧٤، ٨١، ٨٩، ٩٥، ٩٩، ١٢٢.

على المنادى المبني على الضم ينبغي أن يكون مثله مبنيًا على الضم، في شائع الكلام، نحو قولك: يا زيدُ والنضرُ، لذلك اختلف عيسى بن عمر وأبو عمرو بن العلاء في تحليل قراءة الجمهور للآية الكريمة: ﴿يَـٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾ [سبأ: ٣٤/١٠] بنصب "الطيرَ" فعن عيسى أنها على النداء، مثل يا زيدُ والحارثَ، وعن أبي عمرو أنها لو كانت على النداء لجاءت القراءة بالضم، وإنما هي على تقدير فعل، أي: وسخّرنا له الطيرَ(١)، أما الخليل فقد استبعد النداء وتقدير الفعل، وجعله من باب العطف على الموضع، إذ يذكر عنه سيبويه أن نصب "الطيرَ" جاء مراعاة للأصل، فهو من المواضع التي يُرَدّ فيها الشيء إلى أصله(٢)، وكأنه يريد أن موضع المنادى في الأصل نصب، فجاء هذا الاسم المعطوف منصوبًا لعطفه على موضع المنادى. ومن ذلك أن يحمل الماضي على المضارع إذا وقع جوابًا للقسم. قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَّظَلُّوا۟ مِنۢ بَعْدِهِۦ يَكْفُرُونَ﴾ [الروم: ٣٠/٥١]. يذكر سيبويه عن الخليل أنّ القسم يجاب بالمضارع، أمّا "لظلّوا" في الآية الكريمة فهو في تأويل المضارع "ليظلّنّ"، وهو مثل قولك: والله لا فعلت ذلك، والمراد: لا أفعل ذلك(٧).

وربما وُجّهت بعض الشواهد من كلام العرب في ضوء القراءات القرآنية على أن الأصل الذي عليه كل منهما قليل في العربية، فمن الشائع أن الاسم الواقع بعد الخبر المعرفة يأتي منصوبًا إذا كان المبتدأ اسم الإشارة، مثل قولهم: هذا عبد الله منطلقًا، ولكن عندما واجه الخليل قول العرب: "هذا عبد الله منطلقٌ" برفع منطلق، احتج له بقراءة الرفع "شيخٌ"(٣) من قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَـٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَـٰذَا بَعْلِى شَيْخًا ۖ إِنَّ هَـٰذَا لَشَىْءٌ عَجِيبٌ﴾ [هود: ١١/٧٢]. فقاس الشاهد

(١) القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، تح إبراهيم إطفيش وأحمد عبد العليم البردوني وآخرين، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٤/٢٦٦.

(٢) سيبويه: كتاب سيبويه ٢/١٨٦-١٨٨.

(٣) قراءة عبد الله بن مسعود والأعمش، ينظر: أبو حيان: البحر المحيط٥/ ٢٤٤.

الذي لم يطابق الأصول على قراءة تمثل النادر الذي خرج على الأصول، وكأنه يريد بتوجيهه أن هذا النمط شكل من أشكال الأصول العربية الصحيحة غير الشائعة.

وأحيانًا يحكمون على القراءة بأنها جاءت موافقة للغة من لغات العرب، مثل قراءة: "ربَّ" بالنصب[١] من قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢/١]. يقول سيبويه: "فسألت عنها يونس فزعم أنها عربية"[٢]. يريد أنها توافق بعض الأصول العربية غير الشائعة. وفي قراءة نصب "أيَّهم"[٣] من الآية ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: ١٩/٦٩]. يقول سيبويه: "وهي لغة جيدة، نصبوها كما جرّوها"[٤]. ولعله يريد باللغة لهجة من لهجات العرب المحتج بها، يؤيد ذلك ما نُقل عن الجُرميّ بشأن القراءة المذكورة، قال: "خرجت من الخندق - يعني خندق البصرة - حتى صرت إلى مكة لم أسمع أحدًا يقول: اضرب أيُّهم أفضل [بالضم]، أي: كلهم منصوب"[٥].

وربما رفضوا القراءة من الأساس، ولاسيما إذا كانت شاذّة، وهو أمر شاع عند المتقدمين من نحاة القرن الأول، فقد رفض أبو عمرو بن العلاء[٦] قراءة "أطهرَ" بالنصب[٧] من قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾

---

(١) قراءة رؤبة بن العجاج، ينظر: ابن خالويه، الحسين بن أحمد: مختصر في كتاب شواذّ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه، عني بنشره برجشتراسر، النشريات الإسلامية، المطبعة الرحمانية بمصر لجمعية المستشرقين الألمانية، ١٩٣٤م، ص١.

(٢) سيبويه: كتاب سيبويه ٢/ ٦٣.

(٣) قراءة معاذ الهراء وطلحة بن مصرف، ابن خالويه: مختصر في كتاب شواذّ القرآن، ص٨٦.

(٤) سيبويه: كتاب سيبويه ٢/ ٣٩٩.

(٥) ابن الأنباري، أبو البركات: البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد طه، دار الكاتب العربي بالقاهرة، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م، ٢/ ١٣٣.

(٦) سيبويه: كتاب سيبويه ٢/ ٣٩٦-٣٩٧.

(٧) قراءة محمد بن مروان السدِّيّ، ينظر: ابن خالويه: مختصر في كتاب شواذّ القرآن، ص٦٠.

[هود: ١١/ ٧٨]. ورفض قراءة[1] "لِيُجزَى" ببناء الفعل للمجهول من قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الجاثية: ٤٥/ ١٤]، ووصفها باللحن الظاهر[2].

وأحيانًا يرفض بعضهم القراءة ولو كانت من القراءات السبع، فقد خطّأ بعض البصريين قراءة عبد الله بن عامر (ت١١٨هـ) مقرئ أهل الشام، مع أنه أحد القرّاء السبعة، وقراءته يعتد بها لصحة سندها، مثال ذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٣٧]. قرأ ابن عامر "زُيِّن...قتلُ أولادَهم شركائِهم" ببناء الفعل "زيّن" للمجهول ورفع "المصدر "قتل" ونصب "أولادهم" وجر "شركائهم"، والمعنى: وكذلك زُيِّن لكثير من المشركين قتلُ شركائِهم أولادَهم، على أنّ الشركاء هم الفاعل في المعنى الذي ينبغي أن يضاف إليه عامله المصدر "قتل" ففرّقوا بين الخافض والمخفوض، أي: بين المضاف "قتل" والمضاف إليه "شركائهم" (الفاعل في المعنى)، بـ"أولادهم" معمول المصدر "قتل"[3]. وذلك في كلام العرب غير فصيح، فالقراءة تخالف قاعدة استخلصت من المطرد تقول: لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه إلا في ضرورة الشعر[4]. مما جعل بعضهم يرفضها، وكان الأولى أن توجّه في ضوء الأصول القليلة، على أن توصف بأنها جاءت مخالفة للشائع في كلام العرب لا أن ترفض.

ولكن مع تقدم الزمن أصبح قسم من هذا القليل الذي من ضمنه بعض القراءات القرآنية، ميدانًا للاحتجاج وتوليد القواعد الفرعية عند نحاة آخرين، فلمّا نضبت الشواهد وكثر النحاة وتطور الدرس، ذهب بعض النحاة من البصرة وجمهور الكوفة من بعدهم إلى أن جعلوا من هذه الشواهد دليلًا وحجّة، فشرّعوا

(١) قراءة الأعرج وشيبة وأبي جعفر، ينظر: الطبري: تفسير الطبري٢٢/ ٦٨، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ١٦٢.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ١٦٢.

(٣) الطبري: تفسير الطبري١٢/ ١٣٧-١٣٨، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٩١-٩٢.

(٤) ابن جني: الخصائص٢/ ٤٠٤.

منها قواعد لا تختلف عن تلك التي أُخذت من المطرد، مثال ذلك ما فعله الأخفش (ت٢١٥هـ)، إذ وسّع دائرة الاحتجاج خلافًا لما كان عليه جمهور البصريين، ومن جملة ما احتج به القراءات التي خالفت الشائع، والأمثلة عنده كثيرة، فقد أجاز رفع اسم الفاعل لما بعده من غير أن يعتمد على شيء قبله[(١)]، محتجًا بقراءة أبي حَيْوَة الشاذة برفع "دانية"[(٢)] من قوله تعالى: ﴿مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا ۝١٣ وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾ [الإنسان: ٧٦/١٣-١٤].

كما أجاز الأخفش مجيء الجار والمجرور نائب فاعل مع ذكر المفعول به، محتجًا بقراءة، مرت بنا منذ قليل، رفضها أبو عمرو: "لِيُجزَى" ببناء الفعل للمجهول[(٣)] من قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِىَ قَوْمًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الجاثية: ٤٥/ ١٤]. وقد كان يستعين على ذلك بالشعر وكلام العرب، اللذين وجد فيهما منبعًا ثرًّا للدفاع عن آرائه في بناء الأحكام[(٤)].

ونتيجة لتأثر الكوفيين بالأخفش الذي وسع دائرة الاحتجاج بالقراءات ونادر الشعر، أخذ المذهب الكوفي يتوسع في توجيه القراءات والاحتجاج بها ويجيز القياس عليها، فبات يعرف هذا المذهب في تاريخ النحو بأنه يحمل لواء الدفاع عن الاحتجاج بالقراءات[(٥)]، من ذلك أن الكسائي (ت١٨٩هـ) جوّز العطف على

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٣٨٨.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٣٨٨.
(٣) أبو حيان: البحر المحيط٨/ ٤٥.
(٤) الصغير: القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي، ص١٢١.
(٥) ضيف، شوقي: المدارس النحوية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية بجامعة حلب، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص١٥٧، وللمزيد، ينظر: الصغير: القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي، ص٥٢٤، وقد كان الكوفيون كالبصريين يعظمون الأخفش لمكانته النحوية المتميزة، ينظر: أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي: مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بصيدا وبيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص٨٠-٨١.

محل اسم "إنّ" قبل مجيء الخبر[1]، محتجًا بقراءة الرفع "ملائكتُه"[2] من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦/٣٣].

كذلك جوّز الفراء تذكير الفعل مع فاعله المصدر المؤنث، من خلال تحليله قراءة[3]: "قد بدا البغضاءُ من أفواههم"[4]، من قوله تعالى: ﴿قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران: ١١٨/٣]، وقراءة[5]: "ولا يأخُذْكم بهما رأفةٌ"[6]، من قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النور: ٢/٢٤].

ولكن يمكن القول فيما يخص القراءات القرآنية، ولغة القرآن الكريم عامّة: إن منهج النحاة البصريين والكوفيين اضطرب في التعامل معها، فقد ارتبطت مواقفهم منها بمواقفهم من سائر المصادر المأثورة كما ذكرنا، وكان قبولهم لها شاذة أو غير شاذة مرهونًا بمدى موافقتها لما وضعوه من معايير للتقعيد، أو لما جردوه من قواعد، وتبعًا لمنهجهم النحوي ضيقًا واتساعًا. ويبدو أن ثمّة تيارين كانا يتنازعان في عقول جمهور العلماء، ولاسيما البصريون: تيار المقياس النحوي الذي أرادوا بناءه على الأكثر والأشيع، لما تقتضيه مصلحة الأمة، وخصائص العلم المضبوط التي تميز بها النحو العربي، وتيار القراءة السنّة التي ثبتت عندهم بالنقل الموثوق والسند المتصل. وقد انتهى ذلك التنازع إلى الأخذ بالتيار الأول وإتباع القراءات له، فإذا تأبّت عليه لجؤوا إلى تأويلها، أو تفسيرها في ضوء اللهجات، أو طعنوا عليها[7].

---

(١) النحاس، أبو جعفر: إعراب القرآن، تحقيق زهير غازي زاهد، مطبعة العاني ببغداد، ١٩٨٠، ٢/ ٦٤٥.

(٢) قراءة تنسب إلى أبي عمرو، ينظر: ابن خالويه: مختصر في كتاب شواذّ القرآن، ص١٢٠.

(٣) هي قراءة عبد الله بن مسعود، ينظر: الطبري: تفسير الطبري ٧/ ١٤٧.

(٤) الفراء: معاني القرآن١/ ٢٣١.

(٥) هي قراءة أبي عبد الرحمن السّلمي، ينظر: أبو حيان: البحر المحيط ٦/ ٣٩٤.

(٦) الفراء: معاني القرآن٢/ ٢٤٥.

(٧) الصغير: القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي، ص ٥١٨- ٥٢٧.

ويظهر مما سبق أن لغة القرآن الكريم لم تختلف من حيث الشيوع والقلة عن بقية كلام العرب، فبعضها يمثل الأصول الشائعة الكثيرة، وبعضها الآخر يمثل الأصول القليلة، لذلك لم يميز النحاة لغة القرآن الكريم من بقية المصادر، من حيث الاحتجاج وتجريد القواعد، بل تعاملوا معها كما تعاملوا مع كلام العرب، فاحتجوا بها، وفسّروا قسمًا منها في ضوء اللهجات، ورفضوا بعضها أحيانًا. ويبدو أن ما فعلوه كان بمجمله صحيحًا، لاستخلاص القواعد التي تضبط النظام النحوي وتكسبه صفة العلمية، ولكن يؤخذ عليهم الطعن على القراءات المتواترة ورفضها، فكان الأجدى بنهجهم أن يسلّموا بصحتها، ثم يفسّروها في ضوء الأصول القليلة أو الخصائص اللهجية.

هذا، وعلى الرغم من أن أساليب القرآن الكريم موافقة لطبيعة الأصول العربية شيوعًا وقلةً، فقد حاول النحاة، مع تطور الدرس والانتهاء من القواعد الأصول، أن يوجّهوا تلك الأساليب القرآنية في ضوء القواعد التي استخلصت من الكثير المطرد، ولو كان الأمر بالتكلف والتأويل، محاولين ما استطاعوا الابتعاد عن توجيهها في ضوء الأصول الفرعية التي تمثل القليل، مقتنعين أن الكثير يمثل الأفصح في كلام العرب، والقليل أقل فصاحة منه. وإذا ما كانوا قد أرادوا بالأفصح ما كثر شيوعه في كلام العرب، فإنهم مع مرور الوقت وسّعوا مفهوم الفصاحة، وجعلوا لها ميزة تقوّي الأسلوب وتكسبه قيمة بلاغية، فالأسلوب إذا لم يأت وفقًا للأصول الشائعة كان ذلك أمرًا يقلل من قيمته، وكأن الفصاحة أصبحت في المفهوم النحوي معيارًا بلاغيًّا جماليًّا بعد أن كانت معيارًا احتجاجيًّا، ولهذا يكثر قولهم: والقرآن أفصح الأساليب لا ينبغي حمله على النادر، وهو الأفصح، وهذا الوجه أقوى لأنه أشيع في كلام العرب[1]، وقد تناسى النحاة أن كسر المألوف بأنماط تخالف شائع الكلام يعد من الوسائل الفنية التي ترفع من فنية الأسلوب، وربما جعلته أكثر جذبًا وتأثيرًا، وما الضرائر

---

(١) ينظر مثلًا: أبو حيان: البحر المحيط١/ ١٠٣، ١٥٩، ٣٩١، ٥٥٥، ٢/ ٨٧-٨٨، ٩٦-٩٩، ١٣٧-١٣٨، ١١١-١١٢، ١٦٩-١٧٠، ٣/ ٢٣٦-٢٣٧، ٣١٩-٣٢٠، ٣٤٩.

الشعرية التي استعملها فحول الشعر إلا من هذا القبيل، وقد تناسى النحاة أيضًا أن في القرآن الكريم الكثير من الشواهد التي كسرت الشائع والكثير للغاية الفنية نفسها، ونمثل لذلك بقراءة الجمهور لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: ٢/ ١٣٠]. فقد جاء "نفسه" معرفة مع أنه وقع في الظاهر موقع التمييز الذي يشترط تنكيره وفقًا لشائع الكلام، ومثله "معيشتها" من قوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍۭ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾ [القصص: ٢٨/ ٥٨]. ومن ذلك أيضًا ترك المطابقة بين اسم "إنّ" المؤنث والخبر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٥٦]. والشواهد القرآنية التي خالفت الشائع في كلام العرب كثيرة متنوعة، وهذا لا يقلل من قيمتها البلاغية، بل يزيدها جمالًا وتأثيرًا، وليس ثمة ما يدعو إلى أن نحمل مثل تلك الشواهد على الشائع والكثير الذي يمثّل الأفصح في كلام العرب، وأن نعد الفصاحة معيارًا للبلاغة والجمال لا معيارًا للاحتجاج وتجريد القواعد.

أما المعنى ومعطيات النص القرآني فلم تكن بعيدة عن تشكّل القواعد، وهو ما نجده في جهود النحاة الأوائل، فقد ذكر عن الخليل في تحليل قوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝٣١ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [القيامة: ٧٥/ ٣١-٣٢]، أنّ "لا" قد تأتي بمعنى "لم"، كما في الآية السابقة، وقد استند الخليل في تقعيده هذا إلى معطيات السياق النصّي، ثم شرّع لها هذا المعنى، وأضاف أنها إذا استعملت بهذا المعنى وتكرّرت كان أفصح(١).

والأمر نفسه نجده بكثرة عند سيبويه في الكتاب نقلًا عن شيوخه في معرض تنظيرهم وتقعيدهم، فالشواهد القرآنية التي يسوقها إنما جاء الكثير منها لبيان حكم تبنى عليه قاعدة أصلية أو فرعية، مع مراعاة المعطيات النصية لتلك الشواهد القرآنية، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ ۚ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٩٣]. إذ يذكر سيبويه عن

---

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهجرة بإيران، ط٢، ١٤٠٩هـ، ١/ ٣٦٦، ٢/ ٥٤، ٨/ ٣٥٠.

الخليل أنّ الجملة الاسمية (أنتم صامتون) جاز عطفها بـ (أم) المتّصلة على الفعليّة الّتي قبلها، لأنّها في تأويل جملة فعلية (أم صمتّم)(١). وهو بذلك يشرع قاعدة مفادها أنّ "أم" المعادلة المتصلة الأصل فيها أن تقع عاطفة بين جملتين متجانستين.

ويذكر سيبويه عن الخليل أيضًا، وهو يقعّد لـ"أنّ" أنها قد تأتي بمعنى "لعل"، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٦/١٠٩]. فيروي عنه أنها بمعنى "لعل" في الآية الكريمة، وهي مثل قولهم: ائتِ السّوق أنّك تشتري لنا شيئًا. والمراد: لعلّك تشتري لنا شيئًا(٢).

وربما أشار الخليل إلى العناصر اللفظية التي تشكل النص، إذ يرى أنه قد تُحذف بعض العناصر من التركيب لدلالة الكلام عليها، كما في قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: ٣٩/٧٣]. فقد ذكر عن الخليل أنّ العرب قد تحذف الجواب في مثل هذا، لأنّ معناه واضح(٣)، وكأنّ التّأويل: حتّى إذا جاؤوها وفتّحت أبوابها كان كذا وكذا. وعنه أيضًا أنّ من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ [البقرة: ٢/١٦٥]. فالجواب متروك لدلالة الكلام على معناه(٤). وكأنّ التّأويل: لما ظلموا. ولا شك أن اعتماده على معطيات السياق النصي هو ما دفعه إلى ذلك(٥).

---

(١) سيبويه: كتاب سيبويه ٣/ ٦٤، ١٠٨.

(٢) سيبويه: كتاب سيبويه ٣/ ١٢٣.

(٣-٤) سيبويه: كتاب سيبويه ٣/ ١٠٣.

(٥) للمزيد ينظر مثلًا: سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٧١، ١٧١-١٧٢، ٢٨٢-٢٨٣، ٣٢٠، ٣/ ٢٥-٢٦، ٤٤، ١٢٣، ١٢٦، ونشير ههنا إلى أن أهمية المعنى في تجريد القواعد عند سيبويه درست في بحث آخر يمكن الرجوع إليه، ينظر: الجاسم: القاعدة النحوية تحليل ونقد، ص١١٢-١٢٢.

هذا، ولم يخلُ الكتاب من إشارات إلى معطيات النص سواء أكانت من نصوص القرآن الكريم أم من غيره، إذ أدرك سيبويه وشيوخه أن عناصر سياق الجملة لا تكفي لاستخلاص القواعد، لأنهم لاحظوا أن القضايا السياقية الأخرى في النص تسهم في تحديد معنى الجملة أحيانًا، وفي معاني عناصرها التركيبية، لذلك أخذوها بالحسبان، فالقواعد الخاصة بالأبواب، مثل باب الفعل أو الفاعل أو المبتدأ أو الخبر أو غيرها، إنما استخلصت بعدما أشار سيبويه إلى قضايا المعنى وخصوصيات النصوص، ولهذا نراه يذكر مثلًا أنه يحذف المبتدأ أو الفعل لدلالة الكلام، ويحذف المفعول به لدلالة المعنى عليه، ويستغنون بما يشاهد من الحال فيحذفون الفعل، ...إلخ[١].

ولا يختلف الأمر في تقعيده لعناصر النظام التركيبي الأخرى، مثل معاني بعض الأدوات، ووقوفه عند دلالة بعض الأساليب وغيرها في نصوص القرآن الكريم، واستئناسه بحشد الأدلة السياقية النصيّة المتنوعة لإطلاق الحكم، كأن يقول: ومثله في القرآن كثير، وهو كثير في كلامهم، ويحذفون من الكلام لما يشاهد من الحال، ويحذف لدلالة الكلام[٢]، ثم إنه كثيرًا ما يراعي الطبيعة النصية أو جنس النص، كما في قوله: هذا باب ما يحتمل الشعر، وما يجوز في الشعر أكثر من أن يحصى[٣]، والقراءة لا تخالف لأنها سنة[٤]، وهذه الأحكام الخاصة بمعطيات النصوص أيًا كانت تعد بمنزلة القواعد التوجيهية التي ينبغي على النحوي أن يأخذها بالحسبان في معرض تحليله.

وقد تابع النحاة ما جاء في الكتاب عن سيبويه وشيوخه، فراعوا القضايا السياقية التي يتشكل منها النص، ولاسيما نصوص القرآن الكريم،

(١) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ١٢، ٨٥، ١٣٢، ٢٥٧، ٢٦٦، ٣٤٥-٣٤٦، ٢٥٧، ٢٨٠-٢٨٢.

(٢) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٨٥، ١٣٢، ٢٥٧، ٢٨٠-٢٨٢، ٣٢٧، ٢/ ٣٤٦-٣٤٧.

(٣) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٢٦-٣٢

(٤) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ١٤٨.

مما جعلهم يضيفون الكثير من القواعد الفرعية، نتيجة لفهم المعنى الذي يتشكل في ضوء المعطيات النصية، وأثره في فهم العناصر التركيبية، من ذلك الإضافة في معاني الأدوات عند الفراء[1]. إليك مثلًا ما أضافه في "أنْ"، إذ يذكر أنها تأتي بمعنى "إن" الشرطية بناءً على فهمه لها في بعض النصوص، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ۚ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٤]، والتأويل: إن تصوموا فهو خيرٌ لكم[2].

وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٨٢]، أي: إن تضل[3]. ويسوق الفراء شواهد وأمثلة أخرى متنوعة زيادة في الإيضاح[4]. ثم يضيف أنها إذا وقعت بعد أداة الاستثناء "إلا"، فهي دائمًا بمعنى "إن" الشرطية، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ ۚ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٦٧]، والمعنى: إلّا إن أغمضتم بعض الإغماض أخذتموه[5]. فالفراء في فهمه لـ"أن" في بعض النصوص القرآنية أضاف قاعدة جديدة لها، مفادها أن تلك الأداة تأتي بمعنى "إن" الشرطية.

وتكثر الأسس المتصلة بقضايا المعنى ومعطيات النص القرآني مع مرور الزمن على أيدي النحاة[6]، ويتطور النظر فيها، فتأخذ أحيانًا مظهر القواعد التوجيهية

---

(١) ينظر مثلًا: الفراء: معاني القرآن ١/ ١٤، ٣٩، ٧٢، ٨٩-٩٠، ١٤٦-١٤٧، ١٥٠، ١٧٨-١٧٩، ١٨٤، ٢٢-٢٢٣، ٢/ ٢٧٥، ٢٨٧، ٣٧٠.

(٢) الفراء: معاني القرآن ١/ ١٧٩.

(٣) الفراء: معاني القرآن ١/ ١٨٤.

(٤) الفراء: معاني القرآن ٢/ ٢٧٥.

(٥) الفراء: معاني القرآن ١/ ١٧٨.

(٦) ينظر مثلًا: أبو عبيدة: مجاز القرآن: ١/ ٣٥، ٨٦، ١٠٨، ١١٢، ١٦٧، ٢٢٣، والأخفش: معاني القرآن ١/ ١٥، ٥٦، ١٠٩، ١٧٨، ١٩٦.

التي يجب أن تراعى في التحليل، كقولهم مثلًا : إن المبتدأ قد يأتي وليس له خبر إلّا في المعنى، فيقدر الخبر اعتمادًا على أساليب مشابهة وردت في نصوص القرآن الكريم[١]، ويضعف الوجه إذا كان خلاف الظاهر[٢]، ويرجح الوجه لدلالة المعنى واللفظ عليه[٣]، ولا ينبغي الأخذ بالوجه إذا كان خلاف الظاهر[٤]، ويضعف الوجه إذا لم يتبادر إلى الذهن[٥]، ويضعف الوجه إذا كان متكلّفًا في الإعراب غير متضح في المعنى[٦]، وقد يغلِّبون على الشيء ما لغيره، لتناسب بينهما أو اختلاط[٧].

وهكذا، إذًا، فمعطيات النص القرآني ودلالاته هي التي جعلتهم يتطرقون إلى قضايا النحو حين تأملوا في القرآن الكريم، مثلما كانت في أذهانهم عندما نظّروا واستخلصوا القواعد. ومن جهة أخرى فعلينا أن نتنبه لمسألة مهمة في هذا السياق، وهي أنّ تلك المعطيات كانت من جملة الضوابط النصية التي تحدد الدلالة في الدرس الفقهي، قبل أن تتسرّب إلى الميدان النحوي وتسهم في بنائه، إذ يبدو جليًّا لمن يتتبع مسيرة الدرس القرآني لدى المفسرين أن المعطيات النصية كانت من جملة الضوابط التي تحدد المعنى لديهم، يستهدون بها في ترجيحهم وردودهم، فيجعلونها أسسًا وضوابط نصية، ينبغي أن تراعى في تحديد المعنى القرآني، ومع تطور الزمن ونتيجة للتلاحم بين فروع المعرفة تحول الكثير من هذه المعطيات إلى الدرس النحوي، فأصبح بدوره جملة من القواعد التوجيهية التي ينبغي أن تراعى عند النظر في تحليل النصوص القرآنية وغيرها، وهو ما سنناقشه في القسم الآتي.

---

(١) الأخفش: معاني القرآن ٢/ ٤٩٥
(٢) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٦٥٣.
(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١٩٩.
(٤) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٦٥٣، ٣/ ٢٤٢.
(٥) أبو حيان: البحر المحيط ٢/ ٢٦.
(٦) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٢٠٨.
(٧) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٩٠٠.

ثالثًا-معطيات النص القرآني وأسس التحليل النحوي:

ينطلق المحلّل النحوي في تفسير القرآن الكريم من جانبين في آن معًا، هما: المعطيات السياقية النصية الماثلة في النص الحيّ أمامه، والقواعد النحوية النظرية التي جردت، فضلًا عن الجوانب الثقافية الأخرى المكتسبة، فعندما ينظر في النص يلحظ مجموعة من القرائن أو الأدلة النصية أمامه، وهذه بدورها تستدعي جملة القواعد القائمة في الذهن ثم يطلق أحكامه بعد التأمل والفهم والقياس، وبذلك فليس من الغرابة أن تمتزج المعطيات النصية بأسس التحليل النحوي في تفسير القرآن الكريم.

ويظهر للمتتبع أن تلك المعطيات النصية تتنوّع وتأخذ مظهرين في السياق التحليلي، فقد تأتي بمظهر الأصول أو الضوابط التي توضع في الحسبان عند النظر النحوي في النصوص، شأنها شأن الضوابط النحوية الأخرى المتنوّعة، فتكون من جملة القواعد النظرية التي استخلصت بعد المدارسة الطويلة للنظام النحوي النصي في الثقافة الإسلامية، وقد تأتي بوصفها قرائن أو أدلة حيّة ماثلة في النص يستهدي بها المحلل النحوي إلى الرأي الدقيق في تحليله، أي: إنها ذات وجهين في التحليل النحوي: وجه تكون فيه قواعد توجيهية استخلصت بمقولات نظرية شأنها شأن القواعد النحوية الأخرى، تسهم في الجدل والحوار وتحديد الوجه النحوي المناسب، ووجه آخر تكون فيه أدلة نصية حية ماثلة أمام المفسر يتلمسها ليطلق أحكامه النحوية. لذلك لابد لنا من أن نقف عند القواعد النحوية حتى نعرف تنوعها وطبيعة الضوابط النصية من بينها، لنتبين كيف تحولت بعض المعطيات النصية إلى قواعد نظرية في الدرس النحوي يجب أن تراعى عند التحليل، ثم ننتقل إلى تناول المعطيات النصية في مجريات التحليل النحوي للنصوص، لنرى كيف تكون تلك المعطيات قرائن أو أدلة حية ملموسة تقود المحلل إلى الرأي المناسب.

إن الأبواب النحوية مثل باب الفعل أو الفاعل أو المبتدأ تشكّلها مجموعة من القواعد الخاصة بها، وتلك الأبواب باجتماع بعضها مع بعض تشكل أنماطًا

تركيبية نظرية لجمل اللغة، مثل الأنماط: المبتدأ والخبر، الفعل المبني للمعلوم والفاعل والمفعول به، الحرف الناسخ والاسم والخبر وشبه الجملة المتعلقة بالخبر، أداة النداء والمنادى، ...إلخ، فهذه أنماط تركيبية تسير على منوالها الجمل كثرة وتنوعًا، وفي الوقت نفسه يقاس عليها في التحليل، إليك مثلًا النمط التركيبي: (فعل وفاعل ومفعول به)، فهذا صورة نظرية لجملة، وكل باب من هذا النمط تحكمه مجموعة من القواعد الخاصة به، وهي بمجموعها تشكل النمط التركيبي المشار إليه، الذي تصاغ الجمل وفقًا له، مثل: عرف الطبيب المرض، شاهد الرجل المدينة، علّم المعلم التلميذ، استفتى الرجل قلبه، استطاع المريض أن يركض، أراد الطالب أن يتعلم...إلخ. وحين يحلّل الدارس عبارة ما تعكس ذلك النمط التركيبي النظري، أو تسير وفقًا لقواعده التي تشكّله، ويطلق عليه فعلًا وفاعلًا ومفعولًا به، يكون قد قام بعملية قياسية في الذهن، مستخلصًا أوجه التشابه بين الحدث اللغوي الحي الماثل أمامه بقرائنه، والنمط النظري المختزن في الذهن بقواعده، "وذلك لأن أيّ باب نحوي [مثل الفعل أو الفاعل أو المبتدأ...] يعدّ هيكلًا مجردًا صالحًا للقياس [عليه]، بعد أن جرِّد من ملاحظة الشواهد التي تمثل العربية الفصحى، بقواعد جزئية خاصة به، وهذه القواعد يلحظها المحلّل في المقيس [الشاهد الماثل أمامه]، على أنها قرائن تشير إلى الباب النحوي الذي يقاس عليه، فتكون العلة الجامعة قواعد الباب في المقيس عليه، التي تتمثل بجملة من القرائن [الحية المجسدة] في المقيس"[1].

إليك مثلًا عبارة: أَكَلَ الولدُ التُّفّاحَةَ. ففي تحليلنا لها ننطلق بداية من ثقافة نحوية من ضمنها القواعد الخاصة بالفعل والفاعل والمفعول به، ثم نأتي إلى معطيات السياق، ونبدأ بلفظ "أَكَلَ"، فمن خلال الدلالة المعجمية (حدث الأكل) والصيغة الصرفية (المبنى أو البنية التي تفيد زمن الحدث) والعلامة الإعرابية

(١) الجاسم، محمود حسن: أسس التحليل النحوي، مجلة الدراسات اللغوية الصادرة عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مج٤، ع١، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠٢م، ص١٤٩.

(الفتحة في نهاية الكلمة)، وعلاقة الارتباط التركيبي (الإسناد والتلازم)، أي: اقتضاء الفعل المبني للمعلوم لفاعل يقوم بالحدث أو ينسب إليه الحدث، وطبيعة الإسناد، أي: المناسبة المعجمية وقبولها عقليًا بين الفعل والفاعل لفظ الولد، من خلال ذلك كله نحكم بأنه فعل ماض مبني للمعلوم، وعندما نتناول (الولد): من خلال الدلالة المعجمية (كائن حي عاقل يقبل الأكل)، والصيغة الصرفية (اسم جنس جامد يدل على ذات)، وعلاقة الارتباط التركيبي (طبيعة الإسناد والتلازم، بين الاسم المرفوع والفعل المبني للمعلوم قبله، أي: المناسبة المعجمية وقبولها عقليًا بين الفاعل لفظ الولد والفعل أكل)، والرتبة (تقديم الفعل وتأخير الفاعل)، والمطابقة في الجنس بينه وبين الفعل (التذكير والتأنيث)، والعلامة الإعرابية (حركة الضم على آخر الاسم) نحكم بأنه فاعل الفعل، وحين نحلّل (التفاحة) نحكم من خلال الدلالة المعجمية (كائن نباتي فاكهة...)، والصيغة الصرفية (اسم جنس جامد يدل على ذات...)، وعلاقة الارتباط التركيبي (قبوله لتعدية الفعل ولإيقاع الأكل من فاعل الفعل والمناسبة المعجمية بين المفردات في التركيب)، والعلامة الإعرابية (حركة الفتح على آخر الاسم) نحكم بأنه مفعول به[1]. وعندما يقوم المحلل النحوي بعمله هذا يكون في ذهنه قواعد الأبواب باب الفعل بأنواعه والفاعل والمفعول به وغيرها، وبذلك يقيس الشاهد الحي على القضايا النظرية المجرّدة التي في ذهنه، فمن خلال تلمس القرائن في المثال الحي تُستدعى القواعد التي في الذهن بصورة عفوية، فتُطلق الأحكام، ولاشك أن ابن اللغة العادي أيًا كان عندما يستقبل العبارة السابقة لا يحلل الكلام كما سبق، بل يدرك الدلالة الكلية بفضل تفاعل هذه القضايا فيما بينها، بفطرته اللغوية وكفايته، ويتواصل مع الآخرين مباشرة بإعجاز إلهي يظهر سرّ اللغة، أما التحليل السابق فيلجأ إليه المحلل النحوي عندما يفكّك العناصر التركيبية بحسب ما يقتضيه الدرس.

---

(١) لابد من الإشارة إلى أن الباحث تمام حسان يسمي مثل هذه القضايا بالقرائن، ينظر في كتابه اللغة العربية معناها ومبناها، ص١٩١-٢٤٠.

بيد أن قواعد الأبواب وحدها لا تقنع المحلل النحوي حين يفكك العناصر التركيبية في ضوئها، لأن جمل اللغة لا تبدو دائمًا بهذه الصورة البسيطة الواضحة التي لا لبس فيها ولا إشكال، فالمظاهر التركيبية التي يتشكل منها النسيج النصي متنوّعة، والمستويات الأسلوبية في اللغة متفاوتة، لذلك لا بد من ضوابط أخرى تسهم في كشف المشكل وترجيح القوي ورفض الخطأ عند اللبس، مما جعل الدرس النحوي يستند إلى طائفة من قواعد التوجيه المتنوعة[1]، يستعين بها المحلل النحوي فضلًا عن قواعد الأبواب السابقة. وتتمثل تلك القواعد التوجيهية في مجموعة من الأحكام والأصول العامة التي لا تخص بابًا نحويًّا محددًا، تستدعيها أحكام التحليل النحوي، حين إطلاقها على عناصر النظام التركيبي، أي: إنها مجموعة من القواعد أو الأسس التوجيهية التي يُرتكز عليها في التحليل النحوي من حيث الترجيح والتضعيف والرفض، لتمكّن المحلّل من تحديد الوجه المناسب، وغالبًا ما تساق هذه الأسس بمظهر العلة، كما تأخذ مظهرًا تأويليًا تفسيريًا للوجه حتى يصبح مقبولًا، وتتعلّق بقضايا السماع والأصل وآراء النحاة والقياس والمعنى.

ومن أمثلة قواعد التوجيه المتعلقة بقضايا السماع تلك التي تصف النمط

---

(١) ذكر الباحث تمام حسان مصطلح قواعد التوجيه وأدرج ضمنها قسمًا مما ذكرناه، وقسمها تقسيمات تختلف عما قمنا به، ينظر في كتابه الأصول، ص٢٢٠-٢٣٩، ولكن يبدو أن النظر إليها بحسب علاقتها بأسس التحليل النحوي يكون أكثر دقّة من الناحية المنهجية، لأن هذه القواعد مستمدة جميعًا من عناصر تلك الأسس، وهي: قضايا السماع والأصل وآراء النحاة والمعنى والقياس، للتوسع في ذلك ينظر: الجاسم: تعدد الأوجه في التحليل النحوي، ص١١٧-٢٠٠، ولابد من الإشارة إلى أن هذه الأسس أُطلق على قسم كبير منها تسميات مختلفة في الدرس النحوي قديمًا وحديثًا، إذ يسميها البعض قرائن، ويسميها البعض الآخر أدلة، وهناك من يسميها قرائن حينما يستند إليها الذهن في الأحكام النحوية من غير تأمل أو إشارة صريحة، وأدلة عندما يشار إليها صراحة بوصفها مرتكزًا يُلجأ إليه، للتوسع في ذلك ينظر: الشيخ عبود، زهرة: التحليل النحوي للآيات الكريمة حتى نهاية القرن الثاني الهجري، رسالة دكتوراه (مخطوط) جامعة حلب كلية الآداب،١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص١٣٥-١٤٦.

التركيبي الذي يُحلَّل الوجه قياسًا عليه، ففي الدرس النحوي مثلًا اعتقاد مفاده أن الأنماط التركيبية الشائعة في كلام العرب أقوى من غيرها، ولهذا تراهم يقولون في سياق التحليل: الأكثر استعمالًا أولى بالتخريج عليه، وبجعله أصلًا يقاس عليه[١]، والأكثر في كلامهم كذا[٢]، والأجرى على قواعد العرب كذا[٣]، أما إذا كان النمط التركيبي خلافًا لذلك فإنه يوصف بأوصاف تضعف الوجه، كأن يقال مثلًا: يحتاج مثل هذا إلى نقل من كلام العرب[٤]، أو: هذا غير مسموع في كلامهم[٥]، وهذا لم يثبت بالنقل[٦]، وقد تتبعت جملة من دواوين العرب، ولم أعثر على ذلك[٧]، ومن ذهب إلى ذلك الوجه لا بصر له بلسان العرب جاهل به[٨]، وهذا غير مسموع في كلامهم[٩]، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٢/ ٥٤]. يتبين من سياق الآية الكريمة أن المعنى النحوي الذي يقتضيه موضع جملة "تاب عليكم" محيّر، ولعله أمر مقصود وحكمة إلهية، يراد منها إثارة الخيال، بافتراض تقديرات ذات دلالات متنوعة، تمنح النص غنىً دلاليًا وإيحاء فنيًا، وقد ذهب أبو حيان إلى أن الجملة "إخبار من الله تعالى بالتوبة عليهم، ولابد من تقدير محذوف، عطفت عليه هذه الجملة، أي: فامتثلتم ذلك فتاب عليكم، وتكون هاتان الجملتان مندرجتين تحت الإضافة إلى

---

(١) ابن هشام: مغني اللبيب، ص ١٣٨.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط ٧/ ٢٨٧.
(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٤/ ٤٠٥.
(٤) أبو حيان: البحر المحيط ٤/ ١٧٠.
(٥) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٧١.
(٦) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٦٥٨، ٢/ ٢٨، ٤/ ١٧٠.
(٧) أبو حيان: البحر المحيط ٥/ ٢٠٦.
(٨) ينظر مثلًا: أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٢٩٢-٢٩٣، ٢/ ٣٣٦، ٣/ ٤٨.
(٩) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٧١.

الظرف الذي هو "إذ" في قوله [تعالى]: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ﴾..."[١]، ثم يضيف: "وأجاز الزمخشري[٢] أن يكون [هذا الكلام] مندرجًا تحت قول موسى على تقدير شرط محذوف، كأنه قال: فإن فعلتم فقد تاب عليكم، فتكون الفاء، إذ ذاك رابطة لجملة الجزاء بجملة الشرط المحذوفة هي وحرف الشرط، وما ذهب إليه الزمخشري لا يجوز، ذلك أن الجواب يجوز حذفه كثيرًا للدليل عليه، وأما فعل الشرط وحده دون الأداة فيجوز حذفه، إذا كان منفيًا بـ "لا" في الكلام الفصيح ... فإن كان غير منفيٍّ بـ "لا"، فلا يجوز ذلك إلا في ضرورة ...، وكذلك فعل الشرط وفعل الجواب دون أن يجوز في الضرورة... وأما حذف فعل الشرط وأداة الشرط معًا وإبقاء الجواب [كما ذهب الزمخشري] فلا يجوز، إذ لم يثبت ذلك من كلام العرب"[٣]. فأبو حيان في رفضه هذا ارتكز على أن النمط التركيبي الذي بني عليه الوجه النحوي عند الزمخشري غير مسموع في كلام العرب.

ومن أمثلة أسس السماع أيضًا الارتكاز على الخصائص اللهجية للوصول إلى الوجه النحوي، وبيان ذلك ما ذهب إليه الفراء في تحليل قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ۝٤﴾ [الطارق: ٨٦/ ٤]. إذ يوجّه: "لـمّـا عَـلَـيْـهَـا..". في ضوء الأصول اللهجية، فيقول: "ولا نعرف جهة التثقيل، [يريد تشديد الميم في "لمّا"]، ونرى أنها لغة في هذيل، يجعلون "إلّا" مع "إن" المخففة "لمّا"، ولا يجاوزون ذلك. كأنه قال: ما كل نفس إلّا عليها حافظ"[٤]. فالفراء جعل "إن" المخففة في قراءة الجمهور نافية، و"لمّا" حرف حصر بمعنى "إلّا"،

(١) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٣٦٩.

(٢) الزمخشري جار الله، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ١/ ١٦٨-١٦٩.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٣٦٩-٣٧٠.

(٤) الفراء: معاني القرآن ٣/ ٢٥٤.

وبذلك يكون قد حلّل الآية الكريمة في ضوء لهجة هذيل، فاتخذ من الخصائص اللهجية مرتكزًا للوصول إلى الوجه النحوي المناسب.

ومن أمثلة قواعد الأصل التوجيهية التي يستندون إليها في تحليلهم قولهم مثلًا: "الأصل في الخبر والصفة والحال الإفراد"(١)، و"التركيب خلاف الأصل"(٢)، و"الأصل عدم التقديم والتأخير"(٣)، ويضعف الوجه لأنّه خلاف الأصل(٤)، وهذا بعيد لأنه ليس بالأصل(٥)، والأصل في المعارف ألّا تُوصف(٦)، والأصل في كلّ حرف (أداة) ألّا يدلّ إلّا على ما وُضع له(٧)، و"الأصل في الأفعال البناء"(٨)، و"الأصل في الأسماء ألّا تعمل"(٩)، و"الأصل في تضمّن الضمير أن يكون للفعل"(١٠)، و"الأصل في حروف الجر ألّا تعمل مع الحذف"(١١)، وتقدير الأصل أولى من تقدير الفرع(١٢)، و"الفرع أبدًا يكون أضعف من الأصل"(١٣)، و"من تمسّك بالأصل خرج عن عهدة المطالبة بالدليل"(١٤). إليك مثلًا ما ذكر في تحليل قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ

(١) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٥٨٤.
(٢) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٤٣٢.
(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٢/ ٢٧٤، ٣٠٥-٣٠٦، ٣/ ٤٣٦، ٤٤٩، ٤/ ١٩٩، ٥/ ٣٤١، ٨/ ٢٣٢، ٢٤٢.
(٤) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٥١٨.
(٥) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ١٤٨-١٤٩، ٢٨٦-٢٨٧، ٦٤٨.
(٦) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص٧٠٩.
(٧) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص٤٨١.
(٨) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص٥٣٤.
(٩) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص٤٦، ٨٠.
(١٠) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص٥٦.
(١١) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص٣٩٦.
(١٢) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص٢٤٧.
(١٣) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص١٧٦.
(١٤) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص٣٠٠.

وَاللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَاللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٦١]. ذكر أبو حيّان أن شبه الجملة "في كلّ" في موضع جرٍّ، صفةٌ لـ"سنابل"، أو في موضع نصب، صفة لـ"سبع"، والاسم "مئة" فاعل على التقديرين، لشبه الجملة الواقعة صفة لموصوف، ويجوز أن يعرب مبتدأ، وشبه الجملة في موضع الخبر، وتكون الجملة في موضع الصفة[(١)]. ثم يرجّح الوجه الأول، لأن الوصف بالمفرد أولى من الوصف بالجملة[(٢)]. وإذا نظرنا في أساس هذا الترجيح عند أبي حيان نرى أن مراعاة الأصل هي التي أوجبته، فالأصل -كما هو معروف- الإفراد والتركيب فرع[(٣)]، خلاف الأصل[(٤)]، فكان من الأولى مراعاة الأصل بأن يكون الوصف بالمفرد.

أما قواعد التوجيه المتعلقة بآراء النحاة فمنها ما نجده في سياق التحليل وتعدد الأوجه عند التعارض والأخذ والرد، فإجماع النحاة، أو آراء النحاة الكبار دليل ينبغي أخذه بالحسبان عند التحليل، ولاسيما إذا قاد الوجه إلى أصل غير مألوف في الدرس النحوي، فتراهم يقولون مثلًا: "وهذا مخالف لإجماعهم"[(٥)]، "والذي تقرر في علم النحو"[(٦)]، والإجماع خلاف ذلك[(٧)]، ومذهب جماعتي غير هذا[(٨)]، وهذا لا يجوز عند البصريين[(٩)]، ويجوز عند البصريين بتأويل[(١٠)]، وهو مخالف لمذهب الخليل وسيبويه[(١١)]، وبعضهم ينكر

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ٣١٧.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ٣١٧.
(٣) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص٣٠٠.
(٤) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٤٣٢.
(٥) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٧٣٣.
(٦) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٣٦١.
(٧) أبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٢٠٣-٢٠٤.
(٨) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٣٩٥.
(٩) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٢٩١.
(١٠) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ١٨٦-١٨٧، ٧/ ٢٨٤.
(١١) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٢٠١.

ذلك[١]، وسيبويه لا يرى هذا[٢]، "وهذا مردود بالإجماع"[٣]، "ولا أعلم أحدًا ممّن له معرفة ذهب إلى ذلك"[٤]، "وهذا لا أعلم أحدًا من النحويين ذهب إليه"[٥]، "فقد أباه أصحابنا"[٦]، "وهذا خطأ عند حذّاق النحويين"[٧]، "والمشهور خلاف ما ذهب إليه صاحب الوجه"[٨]، "ويضعّفه أنه خلاف قول سيبويه"[٩]، "وكيف يكون أحسن وهو لا يقول به بصري؟"[١٠]، "وهذا لا يقول به أحد من البصريين والكوفيين إلّا الأخفش (ت٢١٥هـ)"[١١]، "والجمهور على خلاف ذلك"[١٢]، "وهذا الذي ذهب إليه لا أعلم أحدًا من النحويين المتقدمين ذكره"[١٣]. "والأحسن كذا جريًا مع الجمهور"[١٤]. إليك مثلًا وصف أبي حيان بعض الأوجه التي قيلت في الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٤]. يرى أبو حيان أن "إلى" على معناها تفيد انتهاء الغاية، وضُمِّن الفعل "خلا" معنى "صَرَفَ"، أي: صرفوا خلاهم إلى شياطينهم، ثم يذكر بعض الأوجه التي قيلت، ومنها أنّ "إلى" بمعنى الباء، ثم يعقّب على هذا

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ١٢٧.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ١٨٢.
(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١٨٠.
(٤) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١٤٧.
(٥) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٢٣٨.
(٦) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٣٩٥.
(٧) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٦١٥-٦١٦.
(٨) ابن هشام: مغني اللبيب، ص١١٣.
(٩) أبو حيان: البحر المحيط١/ ١٢٧، ١٨٢.
(١٠)أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٢٩١.
(١١)أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٢٣٩.
(١٢)أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٥٢٠.
(١٣)أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٩٩.
(١٤)أبو حيان: البحر المحيط١/ ٢٦٦-٢٦٧.

الوجه مضعّفًا بقوله: "وهذا ضعيف، إذ نيابة الحرف عن الحرف لا يقول بها سيبويه والخليل"[١]. فقد اتخذ من رأي الخليل وسيبويه دليلًا لاستبعاد الوجه.

ومن القواعد التوجيهية المتعلقة بالقياس تلك التي يظهر فيها قياس الحمل أو قياس الشبه أو قياس العلة، من ذلك "ما" حين تعمل، مثل قولهم: ما زيدٌ بقائم. إذ يقال فيها: إنها عملت حملًا على "ليس"، وخبرها "قائم" المجرور لفظًا، المنصوب محلًا. ويقال فيها أيضًا: إنها نافية، والجملة مؤلفة من مبتدأ وخبر مجرور لفظًا بالباء الزائدة المسبوقة بالنفي[٢]. ففي الوجه الأول احتاج الأمر إلى توضيح علّة العمل في "ما"، خلافًا للوجه الثاني الذي جاءت فيه على أصلها، والأصل كما هو معروف لا يُسأل عن علّته التي توضّحه.

كما تأتي أسس الأخذ بالمقيس عليه بمظهر القياس على الأصل الذي يؤخذ به في التحليل، وهذا الأصل متنوّع قد يختلف من مذهب نحوي لآخر، أو يختلف من جماعة لأخرى، فما يراه بعضهم أصلًا صالحًا للقياس عليه قد يرفضه آخرون، مثل نداء الاسم المعرف بالألف واللام الذي ورد في شواهد نادرة، فقد عدّه الكوفيون قاعدة يقاس عليها، وبذلك أخذوا بالظاهر ولم يلجؤوا إلى التأويل، في حين رفض ذلك الأصل البصريون، وحلّلوا تلك الشواهد النادرة في ضوء الأصول التي استخلصت مستعينين بالتأويل[٣]، والغالب أن المقيس عليه في التحليل يتعدد بتعدد الأوجه.

ومما يعدّ من أسس القياس النسبية المراعاة، التي يأخذها الدارس بالحسبان، والمقصود بها تعدد الأنماط التي يمكن أن يقاس عليها عند التحليل، فإذا تناول الدارس القرآن الكريم مثلًا، ينبغي عليه في الفكر النحوي عامة أن يضيّق دائرة المقيس عليه ما أمكن، ليجعل الأنماط التي يقيس عليها مطّردة، لأن أسلوب القرآن الكريم أفصح الأساليب، لذلك فمن الواجب أن يحمل على

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٢٠١.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٣٣.
(٣) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٣٣٥-٣٣٩.

المطرد في الفكر النحوي[١]، اللهم إلا إذا اقتضى الأمر غير ذلك، كما في بعض القراءات التي يتعذر حملها على الأصول المطردة. وإذا تناول الدارس كلامًا نثريًّا فعليه أن يبتعد ما استطاع عن القياس على الأصول النادرة، التي لا تجوز إلا في ضرورة شعرية ونحوها. وإذا كان الكلام ينتمي إلى لهجة خاصة، فمن الأفضل أن يوصف بأنه لهجة، لا أن يحلَّل ضمن الأصول التي تمثّل الفصحى، ومن هنا نسمع في ردودهم أحيانًا عبارات، مثل: وهذا لغة من لغات العرب لا ينبغي تأويله، وما جاء لغةً لقوم لا يُؤَوّل[٢].

أما إذا تناول الدارس شعرًا فالأنماط التي يمكن أن يقاس عليها أكثر عددًا مما سبق، لأن ما يجوز في الشعر أكثر من أن يحصى[٣]، وهو يسير وفق أصول عربية، فالشعراء لا يستعملون مخالفة إلا وهم يحاولون بها وجهًا[٤] من وجوه

(١) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ١٠٣، ١٥٩، ٣٩١، ٥٥٥، ٢/ ٨٧-٨٨، ٩٦-٩٩، ١٣٧-١٣٨، ١١١-١١٢، ١٦٩-١٧٠، ٣/ ٢٣٦-٢٣٧، ٣١٩-٣٢٠، ٣٤٩.

(٢) لم يلتزم النحاة بذلك، فتارة يحلّلون الظواهر اللهجية ضمن الأصول التي تمثّل الفصحى، كما فعل بعضهم في تحليل "ليس الطِّيبُ إلّا المسكُ" في ضوء الأصول، وهي لهجة من لهجات العرب، تهمل فيها "ليس"، ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص٣٨٧-٣٨٩، وتارة يجعلون من الظواهر اللهجية أصولًا يقيسون عليها، كما فعلوا في تحليل قراءة "إنّ هذان لساحران" بتشديد "إنّ"، وغيرها من قراءات وشواهد شعرية منثورة في مؤلفات النحو، ينظر مثلًا: ابن هشام: مغني اللبيب، ص٥٧-٥٨، ٣٧٧، وقد رأى بعضهم أن الظواهر اللهجية لا ينبغي تحليلها في ضوء الأصول إذا خرجت عليها، فما كان لغة قوم لا يتأوّل، ينظر مثلًا: السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، ص٧٥، ولكن هذه الملحوظة لا تصحّ دائمًا، لأن الفيصل أحيانًا يضيع بين الشواهد التي تمثل الفصحى وبعض اللهجات، ولأن كثيرًا من القراءات القرآنية جاء على الأصول التي تسير عليها اللهجات، ولعلّ انعدام وضوح الفيصل أحيانًا بين الفصحى واللهجات والالتزام العام بقبول القراءات، وإن جاءت على لغة، هو الذي جعل الظواهر اللهجية تحلَّل في ضوء الأصول، أو تتّخذ أصولًا يقاس عليها في الفكر النحوي.

(٣) سيبويه: كتاب سيبويه١/ ٣٢.

(٤) سيبويه: كتاب سيبويه١/ ٣٢.

العربية الجائزة، ولهذا يقولون في تحليلهم حين يصفون الأوجه: وجاء ذلك لأنه شعر[١]، وهو ضرورة[٢]، وإنما ذهب إليه اضطرارًا[٣].

ولابد من الإشارة إلى أن مراعاة الخصوصية التي تتميز بها النصوص القرآنية عند التحليل تحتاج إلى ثقافة عالية في قضايا القرآن الكريم وقراءاته، وفي كلام العرب بأساليبه المتنوعة شعرًا ونثرًا، وفي علوم العربية بأنواعها كافةً، الصوتية والصرفية والنحوية والبلاغية والمعجمية والنقدية وغيرها، وهو ما نجده ماثلًا في تفاسير القرآن الكريم ذات الطابع اللغوي، إذ تبدو أهمية القضايا المشار إليها في التحليل النحوي الذي يجريه أصحاب تلك التفاسير واضحة جلية[٤].

وقد تسهم القضايا النحوية، التي يمكن القياس عليها في تحديد المعنى، إذا اقتضى الأمر، فإن التحديد الدقيق لمعاني العناصر التركيبية في النص قد يُشكل أحيانًا، مما يجعل الدارس يسترجع معلوماته النحوية، التي من الممكن أن يقاس عليها، ومن ثم يكون المقيس عليه من الأسس التي يعتد بها عند فهم المعنى، الذي يؤثّر في التحليل النحوي، ولعله السبب الذي جعل الأئمة يشترطون على مفسّر القرآن الكريم أن يكون ذا معرفة بالنحو[٥]، من تلك الأمور قواعد الأبواب مثلًا، قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٤/ ١٥٩]. يذكر أبو حيان أن "إنْ" هنا نافية، والمخبر عنه محذوف قامت صفته مقامه، التقدير: وما أحد من أهل

(١) ينظر مثلًا: سيبويه: كتاب سيبويه١/ ٣٢.
(٢) ينظر مثلًا: ابن هشام: مغني اللبيب، ص٨٠، ٩٨.
(٣) ينظر مثلًا: سيبويه: كتاب سيبويه ٢/ ٣٠٨.
(٤) ينظر مثلًا في: معاني القرآن للفراء، ومجاز القرآن لأبي عبيدة، والكشاف للزمخشري، والمحرر الوجيز لابن عطية، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ومفاتيح الغيب للرازي، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان.
(٥) أبو حيان: البحر المحيط١/ ١٠٦.

الكتاب. كما حذف في قوله ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ١٩/٧١]،... وقوله: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: ٣٧/١٦٤]، أي: وما أحد منكم إلا واردها، وما أحد منا إلا له مقام[(١)]. ثم يقف عند رأي الزمخشري الذي يقول: " "ليؤمنن به" جملة قسمية واقعة صفة لموصوف محذوف تقديره: وإنْ من أهل الكتاب أحد إلا ليؤمنن به، ونحوه: وما منا إلا له مقام معلوم، وإن منكم إلا واردها. والمعنى: وما من اليهود والنصارى أحد إلا ليؤمنن قبل موته بعيسى..."[(٢)]. ويعقب أبو حيان على رأي الزمخشري بقوله: "وهو غلط فاحش إذ زعم أنّ "ليؤمنن به" جملة قسمية واقعة صفة لموصوف محذوف إلى آخره، وصفة "أحد" المحذوف إنما هو الجار والمجرور وهو "من أهل الكتاب"، والتقدير كما ذكرناه: وإن أحد من أهل الكتاب. وأما قوله [تعالى]: ﴿لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ﴾، فليست صفة لموصوف، ولا هي جملة قسمية كما زعم، إنما هي جملة جواب القسم، والقسم محذوف، والقسم وجوابه في موضع رفع خبر المبتدأ الذي هو "أحد" المحذوف، إذ لا ينتظم من "أحد" والمجرور [من أهل الكتاب] إسناد لأنه لا يفيد، وإنما ينتظم الإسناد بالجملة القسمية وجوابها: [أقسم ليؤمنن]، فذلك هو محط الفائدة وكذلك أيضًا الخبر هو: إلّا له مقام، وكذلك: إلّا واردها، إذ لا ينتظم مما قبل "إلّا" تركيب إسنادي"[(٣)]. ولاشكّ أن تحديد المعنى الذي تؤثّر فيه قضايا المقيس عليه، يبدو في كثير من الأحيان نسبيًا، يتفاوت من إنسان إلى آخر، لأن ما يمكن أن يقاس عليه قد يختلف بين الناس، فضلًا عن الاختلاف في الأخذ بمعطيات السياق النصي الغنية التي تراعى في فهم المعنى[(٤)].

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٤٠٧-٤٠٨.

(٢) الزمخشري: الكشاف ١/ ٦٢١.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٤٠٧-٤٠٨، وللمزيد ينظر: أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٦٠-٤٦١، ٥/ ٢٥٨، ٤٨٥، ٦/ ١٥٧، ١٩٧.

(٤) للتوسع في ذلك ينظر: الجاسم: تعدد الأوجه في التحليل النحوي، ص١٦٥-٢٠٠.

أما الأسس التي تعكسها قضايا المعنى والمعطيات النصية عامةً، فقد تكون من جملة القواعد التوجيهية التي ينبغي أن تراعى عند النظر والتحليل، بوصفها معايير ضابطة للتحليل النحوي استخلصت بالنظر والتأمّل، وأحيانًا أخرى تكون بمنزلة الأدلة أو القرائن التي ينبغي أن تراعى، حين يعكسها النص الحي الذي يحلل، لذلك تراهم حين يحاكمون التركيب ويفاضلون بين الأوجه المحتملة يقولون مثلًا: وأحسن منه وأبلغ[(١)]، وأملأ بالفائدة كذا[(٢)]، وهو أليق وأظهر مما قيل[(٣)]، لأنه أسبق إلى الذهن[(٤)]، أولى وأقلّ تكلُّفًا[(٥)]، لأن الظاهر كذا[(٦)]، والذي يتبادر إلى الذهن كذا[(٧)]، وهو متكلّف في الإعراب غير متضح في المعنى[(٨)]، وهو خلاف الظاهر[(٩)]، ولا يلتفت إليه لأنه غير المتبادر إلى الذهن[(١٠)]، وهذا قول من جهل بعلم النحو وعلم المعاني وفكّك نظم القرآن فلا يلتفت إليه[(١١)]، ويؤيده وروده في موضع آخر من القرآن الكريم[(١٢)]، والوجه كذا لدلالة ما تقدم[(١٣)]، وجاز حذفه لدلالة ما بعده عليه[(١٤)]، وهذا لا يجوز

(١) الزمخشري: الكشاف ١/ ٤٣٥.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٨٧.
(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٧.
(٤) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٣٧٥.
(٥) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٢٥.
(٦) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٣٧٠.
(٧) أبو حيان: البحر المحيط ٢/ ٥٣٤.
(٨) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٢٠٨.
(٩) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٦٥٣.
(١٠)أبو حيان: البحر المحيط ٢/ ٢٦.
(١١)أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٢٣١.
(١٢)ابن هشام: مغني اللبيب، ص٧٧٣-٧٧٤.
(١٣)أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٦٤٠.
(١٤)أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٧١.

لفساد المعنى(١)، ومثله في القرآن كثير(٢)، ويضعف لطول الفصل(٣). فهذه جملة من الأحكام التي يستدعيها النظر في النصوص القرآنية عند التحليل، وهي في الوقت نفسه تمثل جملة من المفهومات والأصول النظرية التي ينبغي أن تكون من المعايير المسلم بها في ذهن المحلل عندما ينظر في النسيج النصي والدلالة. إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٧٥]. يذكر أبو حيّان أن جملة "لا يقومون" خبر لـ"الذين". وعن بعضهم أنها في موضع الحال، والخبر محذوف. ويعقّب أبو حيان بأنه ما من دليل يعتمَد حتى يقدَّر خبر، فيكون الوجه تكلّفًا من غير داعٍ(٤).

ويحسن بنا أن نقف أكثر، ونعرض لقيمة تلك الأسس وطبيعة ظهورها في السياق التحليلي، حتى نبين أن قواعد الأبواب بمفردها لا تكفي، وأن هذه الضوابط التوجيهية السابقة بمجملها، لها قيمة كبيرة في تحديد الوجه المناسب والتفرد بالرأي والقدرة على الحوار والجدل وإظهار الثقافة، في سياق التحليل النحوي لنصوص القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ١٠٣]. ينطلق الزمخشري من ثقافته النحوية، فيقف عند الفعل "جعل" الذي تقول القواعد الخاصة به: إنه من أفعال التحويل فيأخذ مفعولين، وبعد أن يتبين أنه اقتصر في النص على مفعول واحد، كان لابد من وسيلة تزيل التعارض بين قواعد الأبواب وظاهر النص، مما دفع الزمخشري إلى اللجوء إلى التأويل مستندًا إلى معطيات السياق النصي، فيؤوّل التركيب، معتمدًا على قاعدة توجيهية

(١) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١٧٢.

(٢) الفراء: معاني القرآن ١/ ٨٨، ١١٨، ٣٠٤، وأبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٩٣، ٥٣٠، ٨/ ٤٦٩.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٥٣٠، ٣/ ٩١، ٨/ ٣٤٧.

(٤) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ٣٤٦-٣٤٧.

تتعلق بالمعنى، تقول: قد يُشربون لفظًا معنى لفظ آخر فيعطونه حكمه، ويسمّى ذلك تضمينًا[١]، فيجعل الفعل "جعل" بمعنى "شرّع" الذي يكتفي بمفعول واحد، والمعنى ما شرّع الله[٢]. إذًا حاكم الزمخشري الفعل "جعل" في ضوء قواعد الأبواب "ينبغي لأفعال التحويل أن تأخذ مفعولين"، ولما لم يجد صداها ماثلًا في النص استعان بقواعد التوجيه "التضمين" في ضوء المعطيات النصية.

ويسوّغ ابن عطية (ت٥٤٢هـ) ما ذهب إليه الزمخشري مستندًا إلى قضايا المعنى أيضًا، فضلًا عن قواعد الأبواب، فينطلق بداية من أسس المعنى، ويرى أن "جعل" في هذه الآية لا يتجه أن يكون بمعنى "خلق"، لأن الله تعالى خلق هذه الأشياء كلّها، ثم يضيف مستندًا إلى أسس القياس في ضوء قواعد الأبواب، فيقول: ولا هو بمعنى "صيّر" لعدم وجود المفعول الثاني، وإنما هو بمعنى "سنَّ" أو "شرّع"، لهذا تعدّى إلى مفعول واحد[٣]. إذًا القواعد التوجيهية التي ارتكز عليها تتعلق بالمعنى، أي: المعنى النصي الديني واستقامة الدلالة بعد التأويل، فإن "جعل" في هذه الآية لا يتجه أن يكون بمعنى "خلق"، لأن الله تعالى خلق هذه الأشياء كلها (المعنى النصي الديني)، وإنما هو بمعنى "سنَّ" أو "شرّع"، والمعنى ما سنّ ولا شرّع (استقامة الدلالة بعد التأويل)، إضافة إلى أسس القياس المتعلقة بقواعد الأبواب.

ويعقب أبو حيان مستندًا إلى جملة من الأسس المتعلقة بآراء النحاة والسماع والقياس والمعنى، فيقول: "لم يذكر النحويون في معاني "جعل": "شرّع"، بل ذكروا أنها تأتي بمعنى "خلق" وبمعنى "ألقى" وبمعنى "صيّر"، وبمعنى

---

(١) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٨٩٧.

(٢) الزمخشري: الكشاف ١/ ٧١٧.

(٣) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ٢/ ٢٤٧.

الأخذ في الفعل فتكون من أفعال المقاربة. وذكر بعضهم بمعنى "سمّى"، وقد جاء حذف أحد مفعولي "ظنّ" وأخواتها إلا أنه قليل، والحمل على ما سمع أولى من إثبات معنى لم يثبت في لسان العرب، فيحتمل أن يكون المفعول الثاني محذوفًا، أي: ما صيّر الله بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حاميًا مشروعة، بل هي من شرع غير الله"(١). فالرد جاء بجملة من الأسس (القواعد التوجيهية) التي تنتمي إلى آراء النحاة: (لم يذكر النحويون في معاني "جعل" "شرع")، وتنتمي إلى قضايا السماع والاحتجاج: (والحمل على ما سمع أولى من إثبات معنى لم يثبت في لسان العرب)، وفي الوقت نفسه الاعتماد على قاعدة توجيهية تتعلق بالقياس: (الحمل على ما سمع...)، أي: القياس على الأصول التي وردت عن العرب أولى من الاجتهاد، وإن كانت تلك الأصول المسموعة قليلة، ثم يتابع بأسس المعنى مستعينًا بالتأويل، فيقدر محذوفًا يستقيم والدلالة الأساسية، لأن قواعد الحذف تسمح بقبول الدلالة النصية لذلك المقدر، وكأنه حذف لدلالة الكلام عليه: (يحتمل أن يكون المفعول الثاني محذوفًا، أي: ما صير الله بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حاميًا مشروعة، بل هي من شرع غير الله).

ومن ذلك الحوار النحوي في تحليل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم بِـَٔايَٰتِنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَضْحَكُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الزخرف: ٤٣/٤٧]، في ضوء المسموع من كلام العرب وقواعد الأبواب (باب الشرط) أن "لما" الشرطية قد يقترن جوابها بـ"إذا" الفجائية، ويتضح من معطيات السياق وقواعد الأبواب المتعلقة بالشرط أن "إذا" حرف مفاجأة، وقعت في جواب "لما"، ويرتكز الزمخشري على التأويل في تفسيره مجيء "إذا" الفجائية في صدر جواب "لما"، فيقول: "فإن قلت: كيف جاز أن يجاب [اسم الشرط] "لما" بـ"إذا" المفاجأة؟ قلت: لأن فعل المفاجأة معها مقدر، وهو عامل النصب في محلها، كأنه قيل: فلما جاءهم بآياتنا فاجؤوا وقت

(١) أبو حيان: البحر المحيط ٤/٣٨-٣٩.

ضحكهم"[١]. إذًا اجتهد الزمخشري واستمد مشروعية الوجه من قضايا المعنى بالتأويل (استقامة الدلالة بعد التأويل).

ولكنّ أبا حيان يرفض ما ذهب إليه الزمخشري، ويرتكز على جملة من الأسس، تتمثل في آراء النحاة والسماع والمعنى، فيقول: "ولا نعلم نحويًا ذهب إلى ما ذهب إليه هذا الرجل، من أن "إذا" الفجائية تكون منصوبة بفعل مقدّر تقديره "فاجأ"، وما ادعاه الزمخشري من إضمار فعل المفاجأة، لم يُنطق به ولا في موضع واحد، ثم المفاجأة التي ادعاها لا يدل المعنى على أنها تكون من الكلام السابق، بل المعنى يدل على أن المفاجأة تكون من الكلام الذي فيه "إذا"، تقول: خرجت فإذا الأسد، والمعنى: ففاجأني الأسد، وليس المعنى: ففاجأت الأسد"[٢]. فالرد جاء بجملة من قواعد التوجيه أولها آراء النحاة بقوله: "ولا نعلم نحويًا ذهب إلى ما ذهب إليه هذا الرجل"، وثانيها قضايا تتعلق بالسماع، تظهر في قوله: "وما ادعاه الزمخشري من إضمار فعل المفاجأة، لم يُنطق به ولا في موضع واحد"، فتقدير الزمخشري لم ينطق به عربي، وثالثها يستمده من قضايا المعنى في قوله: "ثم المفاجأة التي ادعاها لا يدل المعنى على أنها تكون من الكلام السابق، بل المعنى يدل على أن المفاجأة تكون من الكلام الذي فيه "إذا"، تقول: خرجت فإذا الأسد، والمعنى: ففاجأني الأسد، وليس المعنى: ففاجأت الأسد". وإذا كان ما أراده الزمخشري من حيث التأويل الدلالي ينسجم ومعنى النص، فالظاهر في ضوء الضوابط السابقة ما ذهب إليه أبو حيان.

ويبدو مما سبق أن قصور قواعد الأبواب عن تلبية الغرض كثيرًا ما يكون ناتجًا عن أحد أمرين: الأول أن يكون في التركيب كسر لمعهود النظم وقواعد الأبواب النحوية، والثاني عكسه، فلا يكون ثمة كسر لقواعد الأبواب التي تشكل الأنماط التركيبية، ولكن المعنى يكون محيّرًا، إذ يتعدد فيقود إلى العديد

(١) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٢٥٨.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٢٠-٢١.

من الصور التركيبية المفترضة للنظم، أو يرفض الأخذ بظاهر التركيب، وعندئذٍ نلجأ إلى أسس أخرى تحتاج إلى ثقافة عالية لتحديد الوجه المناسب.

يحدث أحيانًا في ظاهر التركيب خروج على قواعد الأبواب التي تشكل النمط التركيبي، بكسر بعض القواعد، ولا شك أن ابن اللغة الذي يمتلكها امتلاكًا صحيحًا يشعر به مدركًا الصورة الأصلية للتركيب، بفضل السليقة والكفاية اللغوية التي مكّنته من امتلاك لغته. أما إذا كان ابن اللغة نحويًا يقوم بالإجراءات التحليلية فلا يكتفى منه بالإدراك، بل يجب عليه أن يلجأ إلى التأويل موضحًا مفسّرًا طبيعة الكسر، حتى يتماشى التركيب مع معهود النظم والقواعد المستخلصة، وفي ذلك لابد من مراعاة قضايا المعنى في العملية التأويلية، أي: لابد من مراعاة مقتضيات السياق وقواعد التوجيه، إذ لا يمكن أن يحلل النحوي أيّ عنصر يسهم في تشكيل النص تحليلًا صحيحًا، من غير أن يراعي المعطيات النصية وقواعد التوجيه. إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٧/٥٦]. وفقًا لقواعد الأبواب كان ينبغي أن يقال "قريبة" حتى تتم المطابقة بين اسم "إنّ" "رحمة" و"قريب" التي وقعت في الظاهر موقع الخبر، لذلك لا بد من توجيه، وهذا التوجيه يستعين بالتأويل، وينطلق من مراعاة أسس التحليل النحوي، فيذكر أبو حيان أنّ "الرحمة" اسم مؤنث، والقياس أن يخبر عنه إخبار المؤنّث، فيقال: قريبة، ولكن الخبر جاء مذكرًا، فكيف نؤوّل التركيب؟ قيل: ذكّر الخبر مراعاة للمعنى، لأنّ "الرحمة" جاءت بمعنى اسم مذكر، وبعضهم أوّله بمعنى الرحم والترحّم، وقيل: بمعنى الغفران والعفو، وقيل: بمعنى المطر أو الثواب، فالرحمة في هذه الأقوال بدل عن مذكّر. وقيل: "قريب" ليست الخبر، بل هي صفة للخبر المذكر المحذوف، والتأويل: إنّ رحمة الله شيء قريب، وقيل: قريب مشبّه بفعيل الذي هو بمعنى "مفعول"، يستوي فيه المذكر والمؤنث، نحو جريح وقتيل. وقيل: إن "قريب" مصدر وإن جاء على "فعيل"، لهذا أخبر به عن المؤنث، لأن المصدر يجوز أن يخبر به عن المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع، وقيل: فعيل هنا بمعنى المفعول، أي: مقربة فيصير من باب كفّ خضيب وعين كحيل،

ويعقب أبو حيان على هذا الوجه بقوله: وليس بجيد، لأن ما ورد من ذلك إنما هو من الثلاثي غير المزيد، وهذا بمعنى مقربة، فهو من الثلاثي المزيد، ومع ذلك فهو لا ينقاس(١). ونلحظ فيما سبق أن الأوجه جميعًا تنطلق من أسس التحليل النحوي، ولاسيما مراعاة المعنى في ضوء معطيات النص، حتى تجعل التركيب ينسجم والقواعد.

وربما لم يكن عندنا في الظاهر كسر لقواعد الأبواب التي تشكّل الأنماط التركيبية، ولكن المعنى النصي يتعدد أو يرفض الأخذ بالظاهر، فنلجأ إلى أسس متنوعة في مسألة التأويل، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٧٥]. إذا أخذنا بالظاهر فليس عندنا كسر للقواعد، إذ يجوز أن نقول: خالد يخوّف أولياءَه إذا جعل فيهم الخوف، وخَوَّف الرجلَ إذا جعل فيه الخوف(٢). على أن الفعل يأخذ مفعولًا به واحدًا، ولو أُخذ بالظاهر في الآية الكريمة: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ لكان المعنى أن الشيطان يخوف أتباعه (أولياءه)، فيكون الأولياء مفعولًا به يقع عليهم الخوف من الشيطان، ولكن المعنى النصي يرفض ذلك، بدليل الطلب بعده: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ﴾، لذلك يُذكر أنّ التشديد في الفعل "يخوّف" للنقل، كان الفعل قبله يتعدّى لواحد، فلما ضعّف صار يتعدّى لاثنين. وهو من الأفعال التي يجوز حذف مفعوليها، أو أحدهما. فيجوز أن يكون المفعول الأوّل هو المحذوف، كما تقول: أعطيت الأموال، أي أعطيت القوم الأموال، فيقدّر في الآية بضمير جماعة المخاطبين: يخوّفكم أولياءه، على أن المعنى: شرّ أوليائه، لأن الذوات لا تخاف، ويكون المخوَّفون إذ ذاك المؤمنين، فيعود الضمير المقدّر المفعول الأول عليهم، ويكون "أولياءه" هم

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٤/ ٣١٤-٣١٦، وهناك تأويلات أخرى لتوجيه الخروج الذي نلمسه في نظام الآية التركيبي، ونكتفي ههنا بما ذكرنا، ينظر: أبو حيان: البحر المحيط ٤/ ٣١٤-٣١٦.

(٢) ابن منظور: لسان العرب (خ وف).

الكفار. ويدلّ على هذا الوجه قراءة [١]: "يخوّفكم أولياءه"، إذ ظهر فيها أن المحذوف هو المفعول الأوّل.

ويجوز أن يكون المحذوف المفعول الثاني، أي: يخوّف أولياءه شرّ الكفار، ويكون الأولياء في هذا الوجه هم المنافقون المتخلفون عن الخروج مع رسول الله ﷺ، أي: إنه لا يتعدّى تخويفه المنافقين، ولا يصل إليكم تخويفه. فمعنى الآية: إنما ذلك الشيطان يخوف أولياءه المنافقين الذين يطيعونه، ويؤثرون أمره ليقعدوا عن قتال المشركين، أما أولياء الله فإنهم لا يخافونه إذا خوفهم ولا ينقادون لأمره ومراده منهم.

وقد رأى بعض النحاة أن التقدير: بأوليائه، مستدلًّا بقراءة [٢]: "يخوّفكم بأوليائه" فيكون إذ ذاك قد حُذف مفعولا "يخوّف"، لدلالة المعنى على الحذف، والتقدير: يخوفكم الشرّ بأوليائه، ولكنه وجه بعيد، لأنه لا يتبادر إلى الذهن وفيه حذف المفعولين[٣].

ونلحظ في ضوء ما تقدّم أن التأويل لم يأت مراعاة للقواعد، فالتركيب لم يخرج عليها، بل جاء استجابة للمعنى، وقد انطلق النحاة في تحليلهم وتأويلهم من قواعد الأبواب ومعطيات النص معًا، من خصائص الفعل "يخوّف" وضوابطه ومن مراعاة المعنى النصي ومعطياته في التأويل.

وتحسن الإشارة إلى أن هذه القواعد التوجيهية بأنواعها كافة تتجلى في الدرس النحوي بمظهرين: الأول يتمثل في امتزاجها بأصول النحو والمفهومات النظرية العامة التي تشكل أركانه وبناءه، إذ تمتزج بقضايا الاستدلال: السماع والاستصحاب والقياس والتعليل، والثاني يتمثل في تجلياتها بالسياق التحليلي

---

(١) هي قراءة ابن مسعود وابن عباس، أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١٢٥.
(٢) هي قراءة أبي بن كعب، ينظر: أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١٢٥.
(٣) الرازي، فخر الدين: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر ببيروت، ط١، ١٤٢٥-١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ٣/ ٩٠-٩١، وأبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١٢٥.

العملي، وذلك عند النظر في دلالة العناصر التركيبية وتحديدها، ولاسيما في تحليل النصوص القرآنية. ومن جانب آخر يبدو أن هذه الضوابط قد تسربت من الدرس الفقهي لنصوص القرآن الكريم إلى الدرس النحوي، على الرغم من أن مسألة الأولوية في التأثر أو التأثير بين العلمين يصعب الحسم فيها[1]، وذلك نظرًا لتداخل العلوم في الثقافة العربية الإسلامية، وإذا كنا رجحنا تأثر النحو بالفقه في هذا الجانب، فلأن الكثير من تلك القواعد ناتج عن تفهم الجوانب الدلالية النصية، ويعدّ صدًى وانعكاسًا لضوابط التحليل النصي وتحديد الدلالة في ميدان الفقه، فكشف الدلالة النصية القرآنية عند الفقهاء قادهم إلى الاستعانة بالنقل (السماع)، وهو المفهوم النقلي نفسه الذي ارتكز عليه النحاة في محاكمة الأوجه والشواهد، كما ارتكز الفقهاء على ما يعرف بمعهود النظم (عادات العرب في كلامها وسننهم)، وهذا يقابله الأصل لدى النحاة، وقد استعان الفقهاء في ضبط الدلالة بآراء العلماء السابقين، أي: بما يعرف بالإجماع، ويقابل هذا المفهوم في الدرس النحوي القواعد التوجيهية المرتبطة بآراء النحاة، كذلك كان الفقهاء يقومون بجملة من القياسات الذهنية في استنباط الأحكام، وهو ما يعرف لديهم بالاجتهاد، ويقابل ذلك لدى النحاة القواعد التوجيهية المرتبطة بالقياس. يضاف إلى ما سبق المعطيات السياقية، فقد كانت أبرز الأسس في ضبط الدلالة لدى الفقهاء، وهي نفسها نجدها لدى النحاة، ولا نبالغ إذا قلنا: إن معظم القواعد التوجيهية المرتبطة بالمعنى في الدرس النحوي، إنما كانت صدًى وانعكاسًا لضوابط الدلالة التفسيرية لدى مفسري القرآن الكريم ولاسيما الفقهاء. ومن ثم إذا نظرت في ضوابط الدلالة النصية في الفقه فإنك

---

(١) يبدو أن الباحث محمد عابد الجابري ذهب مذهبًا مختلفًا في مسألة التأثر والتأثير بين العلمين، لمناقشة ذلك وللتوسع في طبيعة العلاقة بين علمي الفقه والنحو ينظر: الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط١٠، ٢٠٠٩م، ص ١٠٢-١٢٥، والجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط٧، ٢٠٠٤م، ص١٣-١١٦، ١٢٥-١٢٦، ١٦٦-١٦٩.

تجدها تعكس القواعد التوجيهية في الدرس النحوي بصورة ما، وإذا تأملت في السياق التحليلي لنصوص القرآن الكريم تلحظ امتزاج الدليل الفقهي بالدليل النحوي، وهو ما سيتبين لنا في الباب الثاني من هذا البحث، ولكن قبل أن ننتقل إليه يحسن بنا أن نبين طبيعة المعطيات النصية في السياق التحليلي، نظرًا لتنوّعها وغناها في تفاسير القرآن الكريم.

رابعًا-تنوّع المعطيات النصّية في السّياق التحليلي:

تتنوع المعطيات النصية في السياق التحليلي لآيات القرآن الكريم، لأن النص أيًّا كان تحكمه علاقات لغوية ذات جانبين لفظي ودلالي، تعمل على تماسكه وترابط أجزائه، وعلى من يتصدى لتفسيره أن يستعين بهذه العلاقات بنوعيها. وقد تكون العلاقات أو الروابط واضحة تتمثل في بعض الأدوات كالعطف والسببية وبيان الغاية والاستدراك والتعليل والتأكيد، وقد تكون تلك العلاقات ذات طابع معنوي، وتكوِّن في النهاية خيطًا خفيًّا يربط النص رباطًا قويًّا يحتاج إلى تلطف لكشفه[١]. وبناء على ذلك فإن النص عالم مفتوح، بإمكان المحلل أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط المتنوعة التي لا تنحصر في قوالب محددة[٢]. ولما كانت العبارة التي يحللها النحاة جزءًا من ذلك النسيج النصي، كان لابد من مراعاة القضايا النصية المحيطة بها التي تؤثر فيها وتتأثر بها، ويبدو للمتأمل أن النحاة تناولوا مجمل المعطيات والأدلة السياقية النصية التي تؤثر في تراكيب الجمل ودلالاتها النحوية، وإذا ما نظرنا في جهود علماء النص، وجدنا أن لديهم مفهومات معيّنة سادت في بحوثهم، وهي مفهومات تكسب النسيج اللغوي صفة النصيّة، وأبرزها: السبك، والالتحام، وخصوصية النص، والقصد،

---

(١) عبد اللطيف، محمد حماسة: منهج في التحليل النصي للقصيدة تنظير وتطبيق، ص١١٨.

(٢) إيكو، أمبرتو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكَراد، المركز الثقافي العربي بيروت والدار البيضاء، ط١/ ٢٠٠٠م، ص٤٢.

والقبول، والتناص، ومراعاة الموقف[١]. ويبدو للمتأمل أن هذه المفهومات ظهر أثرها واضحًا في التحليل النحوي عند المفسرين، من غير أن يقصدوا الدلالة الاصطلاحية المعاصرة، لذا ينبغي الوقوف عندها وبيان ما يندرج ضمنها، من معطيات نصية أسهمت في التحليل النحوي لديهم.

أما السبك[٢] فيقصد به سمة الاستمرار اللفظي في النص، وهي السمة التي تترتب على إجراءات تبدو بها العناصر المادية المنطوقة أو المكتوبة (السطحية) على صورة وقائع يؤدي السابق منها إلى اللاحق، أو: هو ما يشكّل السياق اللغوي النصي، من عناصر مادية لفظية تحقَّق لها الترابط الرصفي[٣]، ومن أبرز مظاهره التي أسهمت في التحليل النحوي عند المفسرين: الإحالة مثل العائد والمحال إليه، أي الذي يعود إليه كل من الضمير أو اسم الإشارة أو الموصول أو لام التعريف سواء أكان هذا العائد المحال إليه من خارج النص أم من داخله، والحذف وهو أن يحذف عنصر فيترك فراغًا في بنية النظام التركيبي يستهدي المحلل لتحديده بالمعطيات السياقية المشكّلة للنص، كالجملة السابقة له مثلًا، والربط، مثل أدوات العطف ووسائل الربط الأخرى، كالاستثناء

(١) سبقت الإشارة في الفصل الأول إلى أبرز هذه المفهومات بوصفها معايير تكسب النسيج اللغوي صفة النصية، وذلك في سياق تحديد مفهوم النص، وهي مأخوذة جميعًا من: روبرت دى بوجراند في كتابه "النص والخطاب والإجراء"، ينظر: ص١٠٣-١٠٤، ٤١١.

(٢) دى بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص١٠٣، ولمفهوم السبك مصطلحات أخرى في نحو النص، من أشهرها: الاتساق والتماسك والربط والتضام، ينظر: عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٩٠، وخطابي، محمد: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي ببيروت والدار البيضاء، ط١، ١٩٩١م، ص ٥، وأوزوالد، ديكرو، وسشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة منذر عياشي، جامعة البحرين، ٢٠٠٣م، ص٨٣٤-٨٣٥، وهاينه من، فولفجانج وديتر فيهفيجر: مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ص٩٣.

(٣) دى بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص١٠٣، وعفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٩٠.

والاستدراك والظروف وغيرها من العناصر الملفوظة التي تشكل النسيج النصي[١]، ولعل ما يدخل في ذلك تجليات الأداء بالتنغيم والوصل والوقف، فإنها تنعكس في الترابط الرصفي بين عناصر النظم فضلًا عن أثرها الدلالي[٢] الذي يؤثر في التحليل النحوي.

ويقصد بالالتحام[٣] الانسجام الدلالي بين عناصر النص، فهو سمة متصلة بالمعنى وسلسلة المفهومات والعلاقات الرابطة بينها، أي: إنه علاقة معنوية بين عنصر في النص وعنصر آخر، يتصل برصد وسائل الاستمرار الدلالي في عالم النص، ليضمن الانسجام التدريجي للمعاني حول موضوع الكلام، أو تحقيق الترابط المفهومي، بخلاف السبك الذي يرتبط باللفظ[٤]. وبناء عليه فالعلاقة الدلالية بين مكونات الجمل، والعلاقة بين الوحدات الدلالية لتلك الجمل، التي تتشكل منها الدلالة الكلية للنص بأبعادها وتجلياتها، تعد مظهرًا من مظاهر الانسجام النصي، مثل العلاقة بين جملة وأخرى، والتناسب بين وحدة دلالية وأخرى، والعلاقة بين العام والخاص، والعلاقة بين المجمل والمفصل، وعلاقة

---

(١) ناقش فان دايك وسائل الربط النصية مبينًا أثرها الدلالي في تشكل النص، ينظر: دايك، فان: النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٧١-١٣٦، وللمزيد ينظر: خطابي: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص١٦-٢٣، وعفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٩٣-١٢٩.

(٢) دايك، فان: النص والسياق، ص٨٣.

(٣) دى بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص١-٣، وقد أُطلق على هذا المفهوم مصطلحات عدة غير الالتحام، من أبرزها الحبك والانسجام والتماسك والاتساق، ينظر: عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٩٠، وأوزوالد، ديكرو، وسشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص٨٣٥، وهاينه من، فولفجانج وديتر فيهفيجر: مدخل إلى علم اللغة النصي، ص١٤١.

(٤) دى بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص١٠٣، وأوزوالد، ديكرو، وسشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص٨٣٥-٨٣٦، وعفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٩٠.

فكرة بأخرى، والانتقال من موضوع إلى آخر، وكذا موضوع النص، بترتيب عناصره وانتظامها دلاليًا، والعنوان، أي: عنوان النص، وبناء النص، والمقصود به أن ما يبدأ به المتكلم سيؤثر في تأويل ما يليه، وهذا مفهوم يتعلق بالارتباط الوثيق بين ما يدور في النص وأجزائه من جهة، وعنوان النص ونقطة بدايته من جهة أخرى(١)، مما يجعل مفهومات الجوانب الدلالية الجمالية مثل التكثيف الدلالي وتعدد الاحتمالات ونحوها للنصوص الفنية تدخل في صميم الالتحام النصي، ويبدو أن كل ما يشكّل السياق اللغوي من مفهومات دلالية ينضوي تحت مفهوم الالتحام، سواءٌ أكانت تلك المفهومات تحمل بعدًا جماليًا أم لم تكن. ويلحظ المتتبع أن كثيرًا مما يندرج ضمن هذا المفهوم أثّر في التحليل النحوي، مثل العلاقة بين الجمل واقتضاء المعنى، والمناسبة الدلالية التي تعيّن مواقع الجمل، ووقع المعنى وجماله، وقوته أو ضعفه، أو نحو ذلك، فكل ما يسوّغ في التحليل النحوي بمعطيات المعنى التي يتشكل منها النسيج النصي يدخل في مفهوم الالتحام.

ويقصد بخصوصية النص مراعاة الفروق بين نص وآخر، وذلك لتنوع النصوص وتميز بعضها من بعض، فهو مفهوم يراعي اختلاف أجناس النصوص بالكشف عن خصوصية كل منها وبيان ما يميزها من سواها(٢). وقد أثر هذا المفهوم في التحليل النحوي، فما يجوز في الشعر لا يجوز في الكلام العادي،

---

(١) حول عناصر الالتحام ومكوناته ينظر: خطابي: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص ٣٤-٧٥، وعفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٩٠-٩١، ومفتاح، محمد: دينامية النص، المركز الثقافي العربي بيروت والدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٠م، ص٥٢-٥٣.

(٢) دي بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص ٤١١-٤١٩، وأوزوالد، ديكرو، وسشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص٨٣٧-٨٣٨، ٨٦٣-٨٧٩، وخطابي: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص٣١٣، وبحيري: علم لغة النص٦٧، وللتوسع ينظر: مفتاح: دينامية النص، ص٥٠، ١٩٣، ٢١٠.

وعليه تكثر الجوازات النحوية في نصوص الشعر، أما القرآن الكريم فإنه أفصح الأساليب، فلا يجوز حمله على نادر الكلام والضرائر الشعرية، بل ينبغي حمله على المطرد ما أمكن.

والمراد بالقصد هدف النص عند منشئه، أي: الغرض أو الغاية من الوحدات اللغوية المترابطة عند منشئ النص، فهو يشمل معتقدات المنشئ وأهدافه الموجّهة إلى المخاطب، وينبغي على المؤلف مراعاة المعرفة الإنسانية في إنتاج النص، لأن فهم النص يقتضي معارف لغوية واجتماعية وتاريخية وأدبية ونحوها عند المتلقي، وهذه المعرفة متفاوتة بين البشر، وتتغير عند المتلقين نتيجة لعوامل مختلفة، كما ينبغي على المتلقي أن يستكشف قصد منتج النص من خلال القرائن السياقية النصية الخارجية واللغوية[1]. وقد أثر هذا المفهوم في التحليل النحوي، وظهر ذلك جليًا في تحليل النصوص القرآنية، وذلك بمراعاة ما شرّعه الله سبحانه من أحكام، في مجريات التحليل النحوي عند المفسرين.

أما المراد بالقبول[2] فهو حكم المستقبل للنص بأنه مقبول، متماسك دلاليًا، ذو سبك والتحام، يؤدي دلالة محددة، فهو يتضمن موقف مستقبل النص إزاء كونه نصًا وهو يتوقف على معياري السبك والالتحام، فكلما قويا تحقق الاتساق والقبول[3]. وأبرز المظاهر لهذا المفهوم التي أثرت في التحليل النحوي: قبول الوجه النحوي، حين ينسجم والمألوف من قواعد اللغة وتؤيده المعطيات النصية، أو رفض الوجه، لأنه يقود إلى كسر للمألوف من قواعد اللغة، أو لأنه

---

(١) دى بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص ١٠٣، وأوزوالد، ديكرو، وسشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص٨٣٦-٨٣٧، وعفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص ٧٩-٨١، وبحيري: علم لغة النص، ص ١٤٦.

(٢) دى بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص١٠٣، وأوزوالد، ديكرو، وسشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص٨٣٦-٨٣٧.

(٣) دى بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص١٠٤، وعفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٨٧-٨٨.

يقود إلى نبوّ أو خللٍ أو تنافرٍ في التركيب، أو لأنّ فيه تكلفًا وبعدًا عن الظاهر، يقلّل من تماسك النص وترابطه، أو نحو ذلك. يضاف إلى ما سبق مراعاة مقتضيات الرسم الكتابي، فالمحلل إذا أطلق حكمًا نحويًّا يتنافى وقواعد الرسم الكتابي يكون قد أخل بتماسك النص، وعندئذٍ يُردّ عليه في تحليل النصوص القرآنية، بأن يقال: ويبعده أنه مخالف لرسم المصحف[١]، أو نحوه.

ويبدو أن المقصود بالتناص جملة العلاقات القائمة بين نص ما ونصوص أخرى مرتبطة به وقعت في حدود تجربة سابقة أو في سياق مختلف[٢]، وبتعبير آخر: إنه التداخل والتعالق اللفظي أو المعنوي بين نص ما ونصوص أخرى[٣]. ويبدو أنّ ظاهرة التناص كانت من المرتكزات المهمة التي اعتمد عليها المفسرون في شرح النصوص القرآنية شرحًا سياقيًا ومعجميًّا ونحويًا وبلاغيًّا ودلاليًّا، وهي تمثل ظاهرة أسلوبية مهمة في نسيج النص القرآني[٤]، ومما يدخل ضمن هذا المفهوم، وقد أثر في التحليل النحوي مجيء عبارات مشابهة لما يحلله النحوي في سياقات أخرى لها صلة بما يحلله، مثل قولهم بعد إطلاق الحكم النحوي: ويؤيده وروده على هذه الشاكلة في سورة أخرى، ويقويه قراءة فلان للآية،...إلخ، وذلك على اعتبار "أن شرح الآية بالآية ضرب من التناص، المعنى فيه يعضد المعنى ويدعمه"[٥].

---

(١) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٧٧٣.

(٢) دي بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص ١٠٤.

(٣) عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٨٥، وللتوسع ينظر: مداس: لسانيات النص، ص٧٣-٧٦، وأوغان، عمر: النص والسلطة، إفريقيا الشرق، ط٢، ١٩٩٤م، ص٥٩-٧٥، وتجدر الإشارة إلى أن باختين استعمل مصطلح الحوارية لا التناص للدلالة على تقاطع النصوص ووسّعت جوليا كريسطيفا المفهوم، إذ عرفت التناص بأنّه وجود علاقة ما بين ملفوظين، ينظر: لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٣-٢٨.

(٤) الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص٩٥، وص١٣٨، ٢٧٨، ٦٠١.

(٥) الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص١٣٨.

ويقصد بمراعاة الموقف أن تؤخذ بالحسبان ملابسات المقام الذي أنشئ فيه النص، أو العوامل والمعطيات التي تجعل النص مرتبطًا بموقف سائد يمكن استرجاعه[١]. ويتمثل هذا المفهوم في التحليل النحوي عند المفسرين في أسباب النزول والمعطيات الثقافية والاجتماعية والتاريخية التي تسهم في دلالة النصوص القرآنية وتؤثر في التحليل النحوي.

ولابد من الإشارة إلى أنه على الرغم من وضوح الكثير مما سبق فإن التداخل بين عناصر هذه المفهومات أمر قائم في الدرس النصي، لأسباب منهجية تتعلق بطبيعة التناول والنظر إلى النص من جانب، ولأسباب تتعلق بطبيعة النسيج اللغوي من جانب آخر، فإذا كان النص ينبغي أن يتحلى بالمفهومات السابقة فسوف يؤدي ذلك إلى أن الظاهرة التركيبية الواحدة في النسيج النصي قد تندرج ضمن مفهومين أو ثلاثة أو أكثر مما ذكر، إليك مثلًا الضمير العائد إلى اسم خارج النص في ضوء المقام، فإنه يندرج ضمن مفهوم السبك بوصفه عنصرًا من عناصر الإحالة، كما ينظر إليه ضمن مفهوم المقام عند تحديد الدلالة، وفي الوقت نفسه لا يتحقق قبوله في النسيج النصي إذا أخل بقواعد النظم المألوفة في اللغة، ثم إن المفهومات الدلالية الناتجة عن تفاعل الجانب اللفظي أو الجانب المادي في النص، لا يمكنها أن تحظى بالانسجام إذا فقد الجانب المادي ميزة السبك، أي: إذا اختلت معايير الترابط الرصفي، وفي الوقت نفسه لا يمكنه أن يمثل دلالة مقنعة إذا تجاهلنا مفهوم القصد، مثلما لا يمكنه أن يحقق القبول، كذلك ينبغي أن يندرج ضمن نوع من أنواع النص، ويأخذ مظاهر معينة من التنغيم في حال أدائه، وذلك لأن المعايير النصية السابقة هي التي تكسب النسيج اللغوي صفة النصية، فلا يتخلف أحد منها، إذًا فالمسألة شائكة في الميدان التطبيقي، ويصعب وضوح الفيصل فيها دائمًا بين مفهوم وآخر، نظرًا لطبيعة النص وامتزاج العناصر والمفهومات التي تشكله فيما بينها.

---

(١) دي بوجراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء، ص ١٠٤، وعفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص ٨٤-٨٥.

من جانب آخر فثمة تساؤل يحضرنا فيما يتعلق بالقرآن الكريم، وهو أن النص القرآني المعجز حقق شروط النصية ومعاييرها، فهناك القصد من الخالق سبحانه، وهناك المقام الذي راعى فيه الحق مقتضى الحال عند العربي وتكوينه الثقافي، وهناك السبك والالتحام اللذان تحققا بصفة إعجازية إلهية، فحققا اتساقًا جماليًا ليس موجودًا في أي نص آخر، وهناك القبول المقدس لهذا النص عند العربي، ناهيك عن التناص بالتعالق اللفظي بين آيات القرآن الكريم، وخصوصية القرآن الكريم النصية التي تميزه من كل النصوص العربية. إذًا فما قيمة إسقاط هذه المفهومات عليه؟

نقول: إنّ المفسر حين يحلل النص القرآني الذي أنزل بلسان عربي مبين، كان يضع في الحسبان المعايير الخاصة بنظام الجملة العربية، لأنها تمثل النظام التركيبي الصحيح للغة العربية، وتعد من بين الأسس التي ينبغي أن تكون من أدوات المفسر، وذلك كي يبقى تحليله وفهمه لدلالات الآيات في مأمن، ويسير في ضوء المعايير الصحيحة لنحو الجملة العربية. فإن منهج الدرس النحوي كان ينظر إلى النظام التركيبي من جانبين: المادي والمعنوي في آن معًا، أي: ينظر إلى التركيب بوصفه سلسلة من المادة اللغوية المنطوقة التي يؤثر بعضها في بعض، وفقًا لجملة من القوانين الناظمة لها، التي جرّدت بأحكام معينة، ينبغي أن تراعى، كما ينظر إليه بوصفه ذا طبيعة تواصلية يؤدي دلالة ما وفقًا لتلك الشروط والقوانين، وذلك عند تناول الشواهد النصية الحيّة. وعلى ذلك فقد كان المنهج يراعي جملة المعطيات النصية التي تسهم في تحديد معاني العناصر التركيبية، داخل كل جملة ممّا يشكل النسيج النصي. ولما كانت عناصر الجملة تتأثر بما يحيط بها، وكان الجانب الدلالي لا وجود له بعيدًا عن النظام النحوي امتزجت القضايا النحوية بالدلالية في تحليلهم، وقد كانت الإشارات إلى قضايا نحو النص نتيجة طبيعية لعملهم هذا، فهم يريدون دلالة النص القرآني الذي حقق كل سمات التماسك النصي وفنيته، أي: إنهم يتدارسون جوانبه

النصية، وهم يتلمسون دلالاته وخصائصه التركيبية، من دون أن يقصدوا أو يعوا المفهومات المعاصرة، مما جعل الإشارات العفوية التي تندرج ضمن نحو النص سمة من سمات التحليل عندهم.

ثم إن التحليل النحوي بعد أن يتشكل في ضوء الدلالة يتحكم في رسم الصور التركيبية لدلالات النص، وإذا كان يتميز بالتفاضل والتجاذب في إطلاق الأحكام النحوية، فذلك نابع من التشكيل الدلالي للنص، في ضوء معهود النظم وقواعد النظام التركيبي، وهي أمور مستمدة من مفهومات النص السابقة، فضلًا عن قواعد النحو العربي. ثم إننا نحاول جاهدين أن نستفيد من الدراسة التي يقدمها الدرس اللساني الحديث في ضوء الثوابت، فالتشقيقات التي قدمها نحو النص للنسيج النصي قد تضيء لنا جوانب لم تذكر من قبل، أو ربما أظهرت في ضوء المقارنة أن الدرس اللغوي في تراثنا قد تطرق لكثير مما قدمه نحو النص، ولكن من وجهة نظر مختلفة، أو بمفهوم مشابه ومسمّى مختلف، مما يجعل النظر في مفهومات تلك المعايير النصية في جهود المفسرين النحوية أمرًا مهمًّا يسهم في غنى الدرس، وذلك لنرى كيف أسهمت تلك المفهومات في التحليل النحوي، وكيف وظفت عند المفسرين للوصول إلى دلالات النص.

وإذا ما كانت المفهومات النصية السالفة متداخلة يصعب الفصل فيما بينها في نحو النص، فإنه مما يزيد الإشكال علينا في سياق التحليل النحوي في التفاسير أن منهج الدرس لم يضع في الحسبان هذه المفهومات كما ذكرنا، بل نظر إلى السياق القرآني نظرة نحوية دلالية، أي: إنه انطلق نحويًّا من معايير النحو العربي الذي يركّز على الجملة لا النص، فمن المعروف أن أهم ما يتميز به التحليل النحوي في ثقافتنا هو احترام المعايير المطردة الخاصة بنظام الجملة العربية، التي استخلصت من كلام العرب عند النظر والتحليل، مع التركيز في التحليل على مكونات الجملة سواء أكانت تمثل نصًّا أم لم تكن، وعلى ما يؤثر فيها مما يحيط بها من مكونات النسيج النصي. أما نحو النص فأبرز ما يتميز به إنما هو البحث عن نصية النص، أي: البحث عما جعله يصبح وحدة لغوية كلية

متماسكة، موضوعة في سياق ما، وذلك انطلاقًا في التحليل من داخل النص مع احترام المعايير النصية التي ينبغي ملاحظتها[١].

هذا، وعلينا أن نورد المعطيات النصية التي أسهمت في التحليل النحوي، مجتهدين في إدراجها ضمن المفهومات السابقة كلما ارتأينا ذلك مناسبًا، وإذا كانت متضافرة فيما بينها أو متداخلة به فسوف نشير إلى ذلك أيضًا، وسنقف بداية عند أثرها في تحديد الوجه وفقًا للمعنى، ثم ننتقل لنناقشها من جانب جمالي، نظرًا لما يتميز به النص القرآني من اتساق وإعجاز، جعل التحليل النحوي يتأثر تأثرًا كبيرًا بالجوانب الجمالية.

آ-المعطيات النصية في التحليل النحوي وعلاقتها بمفهومات النص:

يبدو للمتأمل أن النسيج النصي تحكمه جوانب سياقية مادية ومعنوية، خارجية وداخلية، تجعل منه عالمًا غنيًا في معطياته كما ذكرنا سابقًا، وقد أسهمت هذا الجوانب في التحليل النحوي عند المفسرين فأخذت مظاهر يجدر بنا أن ندرجها ضمن المفهومات النصية السابقة. من ذلك معطيات السياق النصي المادية الملفوظة، فقد كانت هذه المعطيات من جملة الأسس المتعلقة بالمعنى التي ارتكز عليها النحاة في تحليلهم النحوي للنصوص القرآنية، وهي تندرج ضمن مفهوم السبك الذي يتجلى بالترابط الرصفي في المقام الأول، فضلًا عما يحققه ذلك الترابط من التحام بين المفهومات الدلالية الناتجة عن تلك العناصر، ويبدو أن تلك المعطيات متنوعة، من ذلك مثلًا "دلالة ما تقدم"، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ

---

(١) للتوسع في ذلك ينظر: عفيفي: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص٦٣-٩٠، والزناد: نسيج النص، ص١٤-١٧، والفقي، صبحي إبراهيم: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء بالقاهرة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص٣٦-٣٧.

هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢/٢١٧]. ينطلق الفخر الرازي من معطيات السياق النصي في ضوء ثقافته النحوية، ويرى أن كلًا من "صدٌّ" و"كفرٌ" مبتدأ، وبحسب قواعد الأبواب لابد للمبتدأ من خبر، وفي ضوء السياق يحمل الكلام على الحذف، فيجعل الخبر محذوفًا لدلالة دليل، أي: لدلالة ما تقدم، يقول: "وأما قوله: ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ فهو مرفوع بالابتداء، وكذا قوله: ﴿وَكُفْرٌۢ بِهِۦ﴾ والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه، والتقدير: قل: قتال فيه كبير، وصدٌّ عن سبيل الله كبير وكفر به كبير، ونظيره قولك: زيد منطلق وعمرو، تقديره: وعمرو منطلق"[١]. وهو بذلك راعى الترابط الرصفي وما نتج عنه من التحام دلالي، استطاع بفضله تحديد العنصر النحوي الغائب بدلالته التي تنسجم والدلالة الكلية للنص.

وقد يأخذ الدليل المتقدم مظهرًا آخر، فربما مرّ في آية سابقة غير التي منها العبارة المحللة، وفي ضوئها يقدّر المحذوف، وهنا تكون أسس التحليل مستمدة من عناصر النص البعيدة التي يُستهدى بها لتحقيق الترابط الرصفي، وفقًا لمعهود النظم في كلام العرب، من ذلك تقدير جواب الشرط في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا۟ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ ۚ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ۝٥ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ ٱلْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَٰكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَٰكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ۝٦ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْءَاخِرَةِ لِيَسُۥٓـُٔوا۟ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا۟ مَا عَلَوْا۟ تَتْبِيرًا﴾ [الإسراء: ١٧/٥-٧]. في ضوء قواعد الأبواب ومعطيات السياق النصي لابد للشرط "إذا جاء..." من جواب، ولما لم يكن ظاهرًا ذكر الفخر الرازي أنه محذوف، والتقدير: فإذا جاء وعد الآخرة بعثناهم ليسوءوا وجوهكم. ثم يضيف: "وإنما حسن هذا الحذف لدلالة ما تقدم عليه من قوله: ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ﴾ [الإسراء: ١٧/٥] [الإسراء/٧]. ثم قال: ﴿لِيَسُۥٓـُٔوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [الإسراء: ١٧/٧]"[٢].

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٦/ ٣١.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ٢٠/ ١٣٣.

فالقرينة اللفظية السابقة كانت بمنزلة المسوغ، لترك فراغ في نسيج النص بحذف بعض عناصره، مما جعل مقتضيات السبك أو الترابط الرصفي تقود إلى استحضار ذلك المحذوف حتى تكتمل الصورة المعهودة للنظم.

وربما كانت الأدلة السياقية النصية متنوعة متقدمة في آيات أخر من السورة نفسها التي منها العبارة المحللة، وفي سور أخر من القرآن الكريم، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾ [الذاريات: ٢٣/٥١]. يبدو بحسب القواعد أنه لابد للضمير من عائد يعود عليه، ويذكر الفخر الرازي في ضوء المعطيات النصية أن في دلالة الضمير المقسم عليه الهاء في "إنه" وجوهًا، الأول: "ما تُوعَدُونَ"، أي: إن ما توعدون لحق، يؤيده قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ﴾ [الذاريات: ٥/٥١]. والثاني: الضمير راجع إلى القرآن، والتأويل: إنّ القرآن حق، ويحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿يُؤْفَكُ عَنْهُ﴾ [الذاريات: ٩/٥١]، دليلًا على ذلك، إذ قد يكون المراد: يؤفك عن القرآن[1]، وعلى هذا فقوله: ﴿مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾ معناه تكلم به الملك النازل من عند الله به مثل ما أنكم تتكلمون. والثالث: أنه راجع إلى الدين كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدِّينَ لَوَٰقِعٌ﴾ [الذاريات: ٦/٥١]. والرابع: أنه راجع إلى اليوم المذكور في قوله: ﴿أَيَّانَ يَوْمُ ٱلدِّينِ﴾ [الذاريات: ١٢/٥١]، يدل عليه وصف الله اليوم بالحق في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلْحَقُّ﴾ [النبأ: ٣٩/٧٨]. والخامس: أنه راجع إلى القول: ﴿هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ [الذاريات: ١٤/٥١]، أي: إن القول حق[2]. فالرازي ههنا حشد جملة من الآيات الكريمة في معرض تحديده لدلالة الضمير الواقع اسمًا لـ"إنّ"، أي: في معرض تفسيره للإحالة الداخلية القبلية (عود الضمير على متقدم في

---

(١) يريد في تفسير الضمير في الآية المشار إليها: وفيه وجوه، أحدها: أنه مدح للمؤمنين، أي يؤفك عن القول المختلف ويصرف من صرف عن ذلك القول ويرشد إلى القول المستوي، وثانيها: أنه ذم معناه يؤفك عن الرسول، وثالثها: يؤفك عن القول بالحشر، ورابعها: يؤفك عن القرآن.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ١٩٧/٢٨.

النص)، وذلك بوصفها معطيات سياقية نصية تحقق الترابط، أو السبك والانسجام في آن معًا. ويظهر مما سبق أنه استعان بمفهومات دلالية تندرج ضمن الالتحام، كما استعان بمفهوم التناص حين ربط الآية بأخرى بعيدة مشابهة لها، ليستخلص دلالة تحقق القبول وتراعي القصد.

ومنه أيضًا تحليل قوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٧]. يذكر الفخر الرازي أن قوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ بتسكين اللام والميم في "وليحكمْ" على سبيل الأمر، وفيه وجهان: الأول: أن يكون التقدير: وقلنا: ليحكم أهل الإنجيل، فيكون هذا إخبارًا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الإنجيل، ثم حذف القول، لأن ما قبله من قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ. . . . وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٥/ ٣٢-٤٦] "كَتَبْنَا وَقَفَّيْنَا" يدل عليه، وحذف القول كثير، كقوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ... سَلَامٌ عَلَيْكُم﴾ [الرعد: ١٣/ ٢٣-٢٤]، أي: يقولون: سلام عليكم، والثاني: أن يكون قوله "وَلْيَحْكُمْ" ابتداء أمر للنصارى بالحكم في الإنجيل[1]. فتقدير فعل الحكاية (المحذوف المفترض) في الوجه الأول جاء في ضوء معطيات السياق، وقد شكل تصورًا تركيبيًا فيه فراغات، لأن الحذف هنا يخل بالترابط الرصفي وفقًا لمفهوم السبك، وهذه الفراغات لابد من أن يملأها المتلقي في ضوء المعطيات النصية، فتستحضر العناصر اللفظية لتحقق الترابط الرصفي في الظاهر، ولما استحضرها الفخر الرازي استعان بالانسجام الدلالي في تحديد المقدر المفترض، كما استعان بآية مشابهة، أي: بما يعرف بالتناص.

ويعد الدليل اللفظي الذي يرد بعد العنصر المحلل من أبرز المعطيات النصية عند المفسرين والنحاة، إذ يجعلون منه دليلًا يساق لصحة الوجه أو لإظهار قوّته

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ١٢/ ١٠.

وترجيحه على غيره، ولاسيما حين يقدرون ما نقص في التركيب وفقًا لقواعد العربية، أيًا كان المقدر، ركنًا إسناديًا أو فضلة أو جوابًا أو غيره، من ذلك تحليل الفراء لقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧١]. إذ يذكر أن رفع كلٍّ من ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾ "هو وَجْه الكلام، لأنه مستأنفُ خبرٍ، يدلّ عليه قوله ﴿فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾، كما تقول في الكلام: هو أصَمّ فلا يسمع، وهو أخرس فلا يتكلّم"[1]. فهو يستهدي بالأدلة اللاحقة في تقديره، فيجعل المقدر ضمير رفع منفصلًا، يعرب مبتدأ والتركيب جملة اسمية، أي: هم صمّ. وإذا تأملنا فيما ذهب إليه الفراء وجدنا مفهومات السبك المتمثلة في مقتضيات الترابط الرصفي، ومفهومات الالتحام المتمثلة في المستندات المعنوية هي التي أدت إلى تحديد الوجه عنده، وتصور المحذوف الذي يحقق القبول ويراعي القصد.

ومن ذلك تقدير جواب القسم في تحليل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرْقًا ۝١ وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشْطًا ۝٢ وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا ۝٣ فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبْقًا ۝٤ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ۝٥ يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ ۝٦ تَتْبَعُهَا ٱلرَّادِفَةُ ۝٧ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ ۝٨ أَبْصَٰرُهَا خَٰشِعَةٌ﴾ [النازعات: ٧٩/ ١-٩]. يرى الزمخشري أن الحق أقسم سبحانه بطوائف الملائكة أو بالنجوم، ولابد من جواب للقسم، لأن القسم يحتاج إلى جواب بحسب قواعد الأبواب، ولما لم يظهر الجواب في النص حدث ما يشبه الفراغ في الترابط الرصفي ومعهود النظم في العربية، لذلك رأى الزمخشري أن المقسم عليه حذف، لدلالة ما بعده عليه من ذكر القيامة، فقدره في ضوء المعطيات النصية اللفظية والمعنوية، بـ"لتبعثن"[2]. وبذلك نرى كيف أسهمت مفهومات السبك والالتحام في تشكل الوجه الذي يراعي القصد ويحقق القبول لدى المتلقي.

وعندما يقف الفخر الرازي عند قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّقُواْ مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝٤٥ وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُواْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾

---

(١) الفراء: معاني القرآن١/ ١٠٠.

(٢) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٦٩٣.

[يس: ٣٦/ ٤٥-٤٦]. يرى أن جواب الشرط: "إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتقوا" محذوف، معناه: وإذا قيل لهم ذلك لا يتقون أو يعرضون، وإنما حذف لدلالة ما بعده عليه، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ [يس: ٣٦/ ٤٦] في السورة نفسها[1]. وقد انطلق في تأويله هذا من مفهومات السبك والالتحام والقبول والقصد، أي: إنه لما تصور المحذوف المفترض راعى الترابط الرصفي وفقًا لمعهود النظم، كما راعى الجانب المعنوي في تحديد الوجه، ومن ثم جاء الوجه يتماشى وقواعد النظم، وينسجم والدلالة النصية العامة ويحقق القبول ويراعى القصد.

ولا يختلف الأمر في تحديد العائد، كما في تحليل قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ ۚ فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ ۚ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ١١/ ١٧]. إذ يذكر الرازي أن هذا الذي وصفه الله تعالى بأنه على بيّنة من ربه في الاسم الموصول "أَفَمَنْ كَانَ..." لم يُتفق على تحديده، فقيل: المراد به النبي عليه الصلاة والسلام، وقيل: المراد به من آمن من اليهود كعبد الله بن سلام وغيره، ثم يضيف أن الوجه الثاني هو الأظهر، لقوله تعالى في آخر الآية: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۚ﴾ وهذه صيغة جمع، فلا يجوز رجوعها إلى محمد ﷺ[2]. ونحن نرى أن تحديد العائد في الاسم الموصول "من" جاء مرتكزًا على كل من السبك والالتحام والمقام، فضلًا عن مراعاة القصد وتحقق القبول، فالنظر في الاسم الموصول لتحديد المحال إليه يندرج ضمن السبك، ومحاولة التحديد في ضوء المعطيات المعنوية تندرج ضمن مفهوم الالتحام، والنظر إلى خارج النص لتحديد الإحالة يدخل ضمن مفهوم المقام، ولما حدد ما يحتمله التركيب كان يراعي القصد، ولما رجّح أحد الوجهين حقّق القبول الأمثل.

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ٢٦/ ٧٧.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ١٧/ ١٦٨.

ومن الأسس الخاصة بالنص المدوّن الرسم الكتابي، ويتجلى في النص القرآني برسم المصحف، والمقصود بذلك "كيفية كتابة الحروف والكلمات في المصحف على الطريقة التي كتبت بها في المصاحف العثمانية"[1]، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: ١٩/ ٦٩]. من جملة الأوجه التي قيلت ما ذهب إليه ابن الطراوة (ت٥٢٨هـ)، وهو أن "أيّ" مبنية مقطوعة عن الإضافة، و"هم أشدّ" مبتدأ وخبر، ويرى ابن هشام أن هذا وهم، لأنه مخالف لرسم المصحف ولإجماع النحويين[2]، ويظهر أن مراعاة الرسم الكتابي في التحليل النحوي للنص المدون تندرج ضمن مفهوم الترابط الرصفي أو السبك مثلما تندرج ضمن مفهوم القبول، وفقًا لما اصطلح عليه أبناء اللغة في رسمها الكتابي من معايير، فكان على المحلل أن يراعي هذه المعايير في تحليله ولا يخرج عليها، لأنها ترسم الصورة الصحيحة لما اتفقت عليه الجماعة، لذلك عندما تجاهلها ابن الطراوة أدت إلى تصور خاطئ، فجاء رد ابن هشام.

ومن تلك المعطيات النصية التي يستمد منها المحلل مشروعية التحليل طبيعة الأداء الغائبة، ذلك أن النص المدوّن قد يسمح بتنوع في الأداء يراعي المعطيات السياقية ويؤثر في تشكّل الدلالة، وهو ما ينطبق على طبيعة النص القرآني، فإن هذا النص المقدّس لمّا كان غنيًا بدلالاته كان للأداء في نسيجه أكثر من طبيعة، ولذلك جاء الرسم القرآني مراعيًا طبيعة الأداء المتنوعة الغائبة، مثلما كان مراعيًا تنوع القراءات القرآنية، وهي في التحليل النحوي تتمثل في التنغيم، والوصل والوقف، ولكل منهما أمثلة في كيفية التوظيف. أمّا التنغيم فيعرَّف بأنه تنوع الأصوات الذي يحدثه اهتزاز الوترين الصوتيين، فهو تنوّع يتراوح بين الارتفاع والانخفاض في أثناء النطق، وينظّم علاقة الوحدات اللغوية المتتابعة في

---

(١) عتر، نور الدين: القرآن الكريم والدراسات الأدبية، جامعة دمشق، ١٤٠٤-١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤-١٩٨٥م، ص١٢٠.

(٢) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٧٧٣.

السياق، ليشكّل الإطار الصوتي الذي تقال به الجملة[1]. وينقسم التنغيم إلى مرتفع ومستوٍ ومنخفض، ويبدو أن كل أسلوب نحوي يتفق مع نمط تنغيمي خاص به، فما يقتضيه أسلوب الاستفهام مثلًا يختلف عما يقتضيه أسلوب التوكيد، وكذلك في أسلوب النفي وأسلوب الندبة وغيرهما[2]، فالأساليب النحوية يقع كلّ منها في نمط تنغيمي خاص به[3]. مما يجعل الأداء يسهم في رسم الصورة النحوية والدلالية للجملة، إليك مثلًا تحليل الزمخشري قراءة الرفع لـ "بعوضة"[4] من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ [البقرة: ٢/٢٦]. يذكر الزمخشري وجهًا شائعًا في توجيه قراءة الرفع، وهو أنّ "ما" موصولة، و"بعوضة" خبر لمبتدأ محذوف، والجملة الاسمية صلة لـ "ما"، ثم يضيف: "ووجه آخر حسن جميل، وهو أن تكون [ما] التي فيها معنى الاستفهام"[5]. وهي بذلك تعرب مبتدأ، خبره "بعوضة"، ومن ثم استعان بمعطيات السياق المتمثلة بالأداء، أي: أداء العبارة بتنغيم الاستفهام المفترض الذي يختلف عن تنغيم الإخبار. ويظهر جليًا أن القبول الأمثل لم يتحقق إلا بفضل الأداء، وهذا الأداء جاء متناغمًا مع طبيعة السبك، والتحام العناصر الدلالية فيما بينها فتحقق الاتساق على أتم وجه.

---

(١) أحمد، نوزاد حسن: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه، منشورات جامعة قاريونس بنغازي، ليبيا، ط١، ١٩٩٦م، ص٢٦٠-٢٦١.

(٢) حسّان، تمّام: مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة ١٩٧٤م، ص١٦٥، واللغة العربية معناها ومبناها، ص٢٢٦، وللمزيد: عمايرة، خليل أحمد: في نحو اللغة وتراكيبها "منهج وتطبيق"، عالم المعرفة، جدّة ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص١٧٣.

(٣) حسان، تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص٢٢٦، ٣٠٨.

(٤) قراءة رؤبة، ينظر: ابن جني: المحتسب في تبيين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح شلبي، وزارة الأوقاف بمصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء كتب السنّة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ١/ ٦٤.

(٥) الزمخشري: الكشاف: ١/ ١٤٦- ١٤٧، وللمزيد ينظر مثلًا: الزمخشري: الكشاف: ٢/ ٦٤٨، ٦٩١، ٧١٦، ومغني اللبيب ص٣٠٦-٣٠٧، ٣١٧-٣١٨، ٣٢٨-٣٣٠، ٣٦٢، ٣٩٤، ٤١٤-٤١٥.

وإذا كان أمر الوقف يتصل بالمعنى فلا تخفى صلته بالنحو أيضًا، لأن النحو جزء من المعنى، لذلك فإن كثيرًا من قضايا الوقف مرتبط بالنحو، مثل المواضع التي يمتنع فيها وغيرها[١]، ويزداد الأمر وضوحًا إذا ما تأملنا فيما يعكسه الوصل والوقف في التحليل النحوي[٢]، لأن أداء الكلام في حال الوصل قد يتطلب تحليلًا نحويًا، يختلف عنه في حال قطع أجزائه إلى دفعات كلامية، منفصل بعضها عن بعض. قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٨٥]. يتوقّف تحليل بعض العناصر النحوية في الآية الكريمة على كيفية الأداء، فإذا كان ذا سلسلة نطقية واحدة فالواو قبل "المؤمنون" عاطفة، والاسم بعدها معطوف على الرسول، والضمير في "كلّ" الذي ناب عنه التنوين عائد على "الرسول" و"المؤمنون". أمّا إذا كان الأداء ذا دفعتين نطقيتين، تنتهي الأولى بلفظ "ربه"، وتبدأ الثانية بـ"والمؤمنون"، فإن الواو التي سبق تحليلها في حال الوصل تكون ههنا حرف استئناف، والاسم بعدها مبتدأ، والضمير في "كلّ" عائد على "المؤمنون" فقط[٣]. ومن ثمّ يبقى الأمر مرهونًا بطبيعة الأداء، وأمثلة ذلك كثيرة جدًّا[٤]. ويظهر جليًّا أن السبك والالتحام والقصد والقبول في ضوء المعطيات السياقية قد تحققت في كلا الافتراضين.

---

(١) ابن الجزري، أبو الخير محمد: النشر في القراءات العشر، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة د.ت، ١/ ٢٢٥.

(٢) العلولا، منيرة بنت سليمان: الإعراب وأثره في ضبط المعنى، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ١٩٩٣م، ص٢١٠، وللمزيد ينظر: عمر، أحمد خطاب: القراءات والوقف والابتداء، مجلة المجمع العلمي العراقي ج١ مج٣٩، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٢٠٤-٢٠٥، وياقوت، أحمد سليمان: ظاهرة الإعراب في النّحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ص٢٠٩-٢١١.

(٣) الزمخشري: الكشاف ١/ ٣٥٨.

(٤) ينظر مثلًا: الزمخشري: الكشاف: ١/ ٧٦-٧٨، ٣٦٦، ٤٦٥، ٢/ ١٣، ٣٣٧، ٤٣٠، ٤٨٥، ٤٩٤، ٦٤١، ٣/ ٢٦٨، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٦٥، ٣٦٦-٣٦٧، ٤٤٦، ٤/ ٣٤٩،=

وربما ارتكز المحلّل على المعطيات النصية اللفظية والمعنوية، فيشير إلى الأدلة اللفظية المحسوسة التي تظهر الترابط الرصفي، والمفهومات المعنوية التي تكوّن التحام النص، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ٤/١]. يذكر الزمخشري أن قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ فيه وجهان: أحدهما أن يعطف على محذوف، كأنه قيل: من نفس واحدة أنشأها أو ابتدأها، وخلق منها زوجها، والخطاب لبني آدم، وإنما حذف المعطوف عليه لدلالة المعنى عليه. والمعنى: شعَّبكم من نفس واحدة هذه صفتها، وهي أنه أنشأها من تراب وخلق زوجها حواء من ضلع من أضلاعها ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا﴾ نوعي جنس الإنس وهما الذكور والإناث، فوصفها بصفة هي بيان وتفصيل بكيفية خلقهم منها. والوجه الثاني: أن يعطف على "خلقكم"، ويكون الخطاب في "يا أيها الناس" للذين بعث إليهم رسول الله ﷺ، والمعنى: خلقكم من نفس آدم، لأنهم من جملة الجنس المفرع منه، وخلق من تلك النفس أمكم حواء وبث منهما ﴿رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ غيركم من الأمم الفائقة للحصر[1]. ولا يخفى أن الوقوف عند العطف والحذف يندرج ضمن مفهوم الترابط الرصفي الذي يحقق السبك، وأن المسوغات الدلالية لرسم الصورة التركيبية المفترضة للوجه تدخل ضمن مفهوم الالتحام، لأنها ترتكز على جوانب المعنى، ثم إنّ القصد والقبول كانا في الحسبان عندما افترض الزمخشري ما يحتمله التركيب من أوجه.

وإذا كان الاعتداد بالمعهود اللغوي لدى العرب ضروريًّا في توضيح الظواهر

= ٦٦٠، ٦٧٢، وأبو حيان: البحر المحيط ١/١٥٩-١٦٠، ٢/٣٧٨-٣٧٩، ٣٩٣-٣٩٤، ٤٠٠-٤٠١، ٢/٤١٧، ٣/١١٦، ٥/ ٤٦٠، ٦/٦٣-٦٤، ٧/٦٥-٦٦، وابن هشام: مغني اللبيب، ص ٣٤-٣٥، ٦٤-٦٥، ٣١٧-٣١٨، ٣٢٨-٣٢٩، ٥٠٣، ٧١٣-٧١٤، ٧٢٠، ٨٥٩.

(١) الزمخشري: الكشاف ١/ ٤٩١.

اللغوية وتحليل التراكيب النحوية، فإن النحوي في تعامله مع النص الديني ينبغي أن يوفق بين المعهود الشرعي للنصوص الدينية قرآنًا وسنّة والمعهود العرفي اللغوي العام لدى العرب، مما يجعل التفسير النحوي لمقاصد النصوص القرآنية كثيرًا ما يتراوح بين هذين المعهودين، إذ تقتضي خصوصية النص الديني أن تراعى مفهومات خاصة في تفسير نصوصه[1]. من هنا نرى كيف يراعي النحاة هذا الأمر في تحليلهم على صعيد المفردات وأشباه الجمل والجمل، إليك مثلًا تحليل "أن تضلوا" من قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [النساء: ٤/١٧٦]. فالآية الكريمة نص تشريعي في تقسيم المواريث، وفي ضوء الحكم الشرعي للوارث يقول الحق: "يُبَيِّنُ الله لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا". ويبدو في ضوء المعطيات النصية أن المعنى: يفرض لكم فرائضه، ويحدّ لكم حدوده، أو يبين الله لكم ما تفعلونه في المواريث حتى تعرفوا الحق من الباطل، ولا تقعوا في الضلال، أي: لئلا تضلوا عن الحق بعد البيان[2]، لذلك لا يعقل أن يؤخذ بظاهر التركيب وأن يكون المراد: يبين الله لكم الضلال، لأن المقصود يبين لكم لكي لا تقعوا في الضلال، فجملة ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟﴾ جاءت وكأنها تعليل للحكم الفقهي السابق في الآية الكريمة، لذلك لابد من تأويل للجملة السابقة ينسجم والمعنى النصي الشرعي في ضوء المعطيات السياقية السابقة، أي: لابد في تأويل العبارة من مراعاة المعهود الشرعي وسنن العربية في ضوء المعطيات السياقية، لذلك تأولها المفسرون والنحاة، بتأويلات أشهرها: تقدير "لا" النافية بعد "أن"

(١) شيخ عبد السلام، أحمد: تفسير مقصود المتكلم في التحليل النحوي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ع٢٠، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص٣٢٥.

(٢) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ٢/ ٤٨٥.

بمعنى: ألّا تضلوا[١]، وحذفت "لا" لدلالة الكلام عليها[٢]. أو تقدير اسم قبل "أن" وصلتها جملة "تضلوا"، ينسجم والمعنى النصي في ضوء قواعد العربية، والتأويل: كراهة أن تضلوا[٣]، باعتبار مفعول يبين محذوفًا تقديره: الحق، أي: يبين لكم الحق كراهة أن تضلوا، فيكون بذلك من باب إقامة المضاف إليه (المصدر المؤول) مقام المضاف (كراهة)، ويرجّح بعضهم تقدير الاسم، لأن حذف المضاف وإقامة المضاف إليه أسوغ وأشيع من حذف "لا" بعد "أن"[٤]. ويظهر مما سبق وفقًا لما يحيط بالنص أن القصد من الشارع الخالق سبحانه لا يتحقق بحسب ظاهر الآية الكريمة، وبذلك ينتفي الالتحام الدلالي، كما ينتفي القبول، ويأتي التأويل في ضوء معهود النظم والمعطيات السياقية (خصوصية الخطاب الديني التي تندرج ضمن مفهومي تنوع النصوص والمقام، والنسيج اللغوي الذي يشكل النص)، فيتحقق القصد والالتحام والقبول.

والأمر نفسه نجده في تحليل شبه الجملة "من ورائي" من قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝٥ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ۝٦ يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ١٩/ ٥-٧]. لو أخذ بظاهر التركيب بعيدًا عن سياق النص لعلقنا شبه الجملة "من ورائي" بالفعل "خاف"، فيكون المعنى: خفت الموالي من الجهة التي ورائي. ولكن السياق القرآني يأبى ذلك، فلا يتحقق الالتحام بين الوحدات الدلالية، مما يجعل اللجوء إلى التأويل والتعليق بمحذوف هو السبيل المناسب، لذلك يذكر الزمخشري أن "مِن وَرَائي" معناه: بعد موتي، وكأنه يريد بحال من "الموالي" أو بمعنى الولاية في الموالي: أي: خفت فعل الموالي، وهو تبديلهم وسوء خلافتهم من ورائي، أو خفت الذين

---

(١) الفراء: معاني القرآن١/ ٢٩٧.

(٢) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٥١٣، ١٢/ ٣٤٨، ٩/ ١٢٨.

(٣) الزمخشري: الكشاف ١/ ٦٣٣.

(٤) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٢٤.

يلون الأمر من ورائي[1] وقد راعى الزمخشري في توجيهه معطيات المقام (المعطيات الثقافية المحيطة بالنص الديني التي تحدد له خطوطًا دلالية معينة)، والترابط (مراعاة السبك في التأويل)، والقصد (مراعاة المقصود الإلهي في تشكل المعنى الموجّه إلى مخاطب معين)، فأخذت الآية تأويلًا معيّنًا حقق القبول.

ولا يختلف الأمر في تحليل الجمل، فربما اقتصر المحلل للوهلة الأولى على سياق الجملة بعيدًا عن علاقتها بنسيج النص وكيفية تشكلها فيه، وانسجامها مع الدلالة الكلية له، فأطلق حكمًا نحويًا على الجملة يُفسد الدلالة التي يقتضيها النص، ذلك أن انسجام المعنى بين الوحدات الدلالية للجمل التي تشكل النص يعد من أبرز المعطيات التي يرتكز عليها في التحليل النحوي، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يونس: ١٠/ ٦٥]. يذكر الفراء أن ما بعد المصدر "قولهم" ليس محكيًا به، لأن المعنى سيفسد، فلا يعقل أن يقول الكفرة: إن العزة لله جميعًا، يقول الفراء: "المعنى الاستئناف، ولم يقولوا هم ذاك، فيكونَ حكاية"[2]، مما يجعل كلًا من القصد والالتحام والقبول لا يتحقق إلا بفضل القطع والاستئناف، وذلك في ضوء معطيات المقام ومراعاة مقتضيات الترابط الرصفي ومعهود النظم في كلام العرب.

وربما استند المحلل إلى علاقة بعض العناصر التركيبية ببعض من خلال قضايا التوارد التركيبي والمعجمي، والمقصود المناسبة التركيبية والمعجمية بين عناصر النظام التركيبي التي تشكل العبارة أو النص[3]، ففي التركيب تتوالى الألفاظ عفويًا في ذهن المتكلم لتشكل عبارة ذات دلالة كلية، يبتغي صاحبها أن يوصلها إلى المتلقي، وهو عندما يبدأ بنطق لفظ ما في العبارة، تكون هناك جملة من الشروط التركيبية والمعجمية التي تفرض عليه أن ينطق بألفاظ بضوابط

(١) الزمخشري: الكشاف ٣/ ٦.
(٢) الفراء: معاني القرآن ١/ ٤٧١.
(٣) حسان، تمام: ضوابط التوارد، ص٣٠٦-٣٣١.

صرفية ونحوية ودلالية معينة، ويتحقق ذلك من دون جهد، بفضل الكفاية اللغوية أو معرفته الضمنية بقواعد اللغة التي اكتسبها، فلو نطق بالفعل "ذهب" مثلًا لتعين عليه صرفيًا أن يأتي بعده باسم جامد، ونحويًا يكون هذا الاسم فاعلًا له حركة معينة وتتشكل علاقة الإسناد بينه وبين الفعل قبله، وتحكمهما جملة من الشروط في المطابقة والرتبة وغيرها، أما دلاليًا فينبغي أن تكون هناك مناسبة دلالية بين اللفظ السابق والاسم الذي جاء بعده، فالفعل "ذهب" يجعل الذهن يستدعي من دون تأمل أو تفكير كائنًا يمكنه أن يقوم بفعل الذهاب، ولذلك فبحسب قانون التوارد المعجمي ينبغي أن يقع بعده ما يقبل الذهاب، فتقول مثلًا: ذهب الرجل أو فلان من الناس. وقد أخذت قضية التوارد في الحسبان عند النظر في نصوص القرآن الكريم وتحليلها نحويًا، إليك مثلًا مراعاة تلك العلاقة بين عناصر النظم في تحليل قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/٧]. يستعين الأخفش (ت٢١٥هـ) بقانون التوارد المعجمي (المناسبة المعجمية بين المفردات في التركيب)، ليحدد طبيعة العلاقة بين العناصر التركيبية النصية، فيرى أن الختم يقع على السمع ولا يقع على الأبصار، لهذا لا يجوز أن تكون الواو عاطفة وما بعدها معطوف في "وعلى أبصارهم"، لأنها ستشرك ما بعدها في حكم ما قبلها، فيقع حينئذٍ الختم على الأبصار مثلما وقع على السمع وهذا لا يجوز، بل ينقطع الكلام عما قبله، ليكون قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ كلامًا مستأنفًا[1]. وبذلك تكون المفهومات المعنوية التي تندرج ضمن الالتحام هي التي سوّغت الترابط الرصفي، فكانت الفيصل في رسم الصورة النحوية والدلالية للوصول أخيرًا إلى مراعاة القصد والقبول.

ثم إن علاقة التركيب النحوي بالدلالة تتم من خلال تفاعل متبادل بين التسلسل التركيبي والانتقاء لمفردات اللغة المختزنة في الكفاية اللغوية القائمة في الذهن، مما يجعل الدلالة، أو الاشتراكَ اللفظي حصيلةً لهذا التفاعل.

---

(١) الأخفش: معاني القرآن ١/ ٣٤.

وعندما نتكلم نحقق جزءًا فقط من المدلول الكامن لمدلولات الكلمة المتعددة، والباقي يمحى عبر المعنى الكلي للجملة الذي يعمل بوصفه وحدة كلامية، ولكن ما تبقّى من الإمكانات الدلالية لا يلغى مطلقًا، بل يبقى حول الكلمات في محيط الجملة، بوصفه إمكانات لها إيحاء دلالي ما، والأمر مرهون بطبيعة الامتزاج والتفاعل في السياق، فقد يقوم السياق بمهمة الانتقاء والاختيار، فيمرر بعدًا واحدًا من خلال تفاعلات معينة يخلقها النظم، وبهذا يمكن أن نصوغ جملًا ذات دلالة واحدة محددة من مفردات متعددة المعنى، وذلك راجع إلى فعل الانتقاء الذي يقوم به السياق، كما في لغة العلوم والتقنية. وربما أدى السياق إلى غير ذلك، إذ يحدث أحيانًا أن تكون الجملة مركبة دلاليًا أو غنية في تعدد المعنى والإيحاء، كأن تحتمل بعض الكلمات فيها أكثر من معنى، أي: لا يكون في الجملة اختزال للمعنى الكامن ثم توصلٌ إلى دلالة واحدة محددة، فهي تحافظ أو تخلق التنافس بين مراكز الدلالة للكلمة، فيحقق النص عبر وسائل مختلفة الغموض أو الإيحاء الذي يظهر حينذاك بوصفه توليفًا بين واقع معجمي يتمثل بالاشتراك اللفظي، وواقع السياق وهو السماح لمدلولات مختلفة ومتميزة أو متقابلة لكلمة واحدة بالتحقق في التركيب نفسه[1]. ولهذا نرى أحيانًا أن المفردة في النظم قد تحتمل غير معنى، فيؤثر ذلك أحيانًا في تحليل العناصر النحوية التي يتشكل منها النظم، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٦٢]. يذكر الفراء عن الكسائي أنه جعل "هادوا" بمعنى عادوا إلى الحق وتابوا، وليس من اليهودية، أي: جعله من قوله تعالى: ﴿إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٥٦]، أي: تبنا، وعليه قرئت "الصابِئون" بالرفع[2]، عطفًا على فاعل "هادوا"، وهو بذلك يستعين

(١) ريكور، بول: إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة فريال جبوري غزول، مجلة ألف، ع ٨، ١٩٨٨م، تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، مطبعة إلياس العصرية، ص١٤٤-١٤٥.

(٢) قراءة الجمهور بالرفع والنصب، ينظر: أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٠٤ .

بمعطيات الدلالة (الانسجام) والتناص من خلال الاستعانة بـ"هدنا إليك"، فيجعل "الصابئون" بالرفع معطوفًا على الفاعل الضمير.

ويؤكد الفراء أن "هادوا" من اليهودية متخذًا من معطيات السياق النصي دليلًا، فيقول: وجاء التفسير بغير ذلك، لأنه وَصَف الذين آمنوا بأفواههم، ولم تؤمن قلوبهم، ثم ذكر اليهود والنصارى فقال: من آمن منهم فله كذا، فجعلهم يهودًا ونصارى[1]، وكأنه بذلك يجعل "الصابِئون" في حالة الرفع غير مشتركين في اليهودية، فيكون معطوفًا على موضع "إن" والاسم، وهو الرفع. وهكذا نرى في ضوء ما سبق كيف تتداخل مفهومات الالتحام والسبك والمقام فيما بينها، في تحديد الدلالة النصية وتحقيق القصد والقبول.

ومن تلك الأسس المتعلقة بالنصوص الرواية الأخرى، وهي شكل من أشكال التناص وفقًا لمفهومات نحو النص، فقد يحلل النحوي التركيب، وعندما يرجح وجهًا ويضعّف غيره قد يعتمد الرواية الثانية، فيقول مثلًا تأييدًا للوجه: ويؤيده قراءة فلان، من ذلك ما جرى في تحليل قوله تعالى: ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ۚ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٠]. يذكر أبو حيّان أن الفعل "أضاء" يحتمل التعدية، فيكون الضمير فيه عائدًا على "البرق"، والمفعول محذوف، أي: كلما أضاء لهم البرق الطريق مشوا فيه، ويحتمل الفعل "أضاء" أن يكون لازمًا، كما في بعض اللهجات العربية. وبناءً على الاحتمال الأول يذكر أبو حيان أن الضمير في "فيه" يجوز أن يعود على البرق، والمعنى: مشوا في نوره، مثلما يجوز أن يعود على المفعول به المحذوف، وهو "الطريق"، أي: مشوا في الطريق. ثم يأخذ بالاحتمال الثاني، وهو لزوم "أضاء"، وبذلك يتحتم عود الضمير على البرق في "فيه"[2]،

---

(١) الفراء: معاني القرآن ١/ ٣١٢، وللمزيد ينظر مثلًا: الأخفش: معاني القرآن ٢/ ٥٢٧، وأبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١٥٥، ٨/ ٢٨٢-٢٨٣، ٣٣٦، وابن هشام: مغني اللبيب، ص٢٩٤، ٦٨٥-٦٨٦.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٢٢٨.

ويستأنس بدليل سياقي وهو قراءة الآية الكريمة بصورة تركيبية تؤيد الوجه الثاني، فيقول: "ويؤيد هذا قراءته ثلاثيًّا"[١]، أي: "كلما ضاء"[٢]، وهو بذلك استعان بالتناص، إذ استمد مشروعية الوجه من القراءة الأخرى.

وتأخذ الخصوصية النصية مظهرًا آخر بين الأسس في التحليل، وهو معرفة الفروق بين النصوص، وهذا يحتاج إلى ثقافة وتبصر في القواعد النظرية وأجناس النصوص، فالقرآن الكريم له خصوصية والشعر له خصوصية، ولغة الاستعمال اليومي كذلك، وعليه فكلٌّ مما سبق له خصوصية في الفكر النحوي، ولهذا تراهم يقولون: والقرآن الكريم أفصح الأساليب لا يحمل على الضرائر، والقرآن الكريم يأبى ذلك، وما يجوز في الشعر أكثر من أن يحصى، كما ذكرنا سابقًا، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٣٠]. ينطلق أبو حيان من معطيات السياق، فيرى أن جملة "ونحن نسبح": جملة حالية، صاحبها فاعل الفعل قال (الضمير العائد على الملائكة في قالوا)، ثم يتبين له أن الباء في "بحمدك" تفيد الملابسة، وشبه الجملة في موضع الحال، أي: نسبح ملتبسين بحمدك، وهي حال متداخلة لأنها حال من فاعل الفعل نسبح "الضمير المستتر نحن" وجملة "نحن نسبح" حالية، إذًا المسألة حال في حال. ثم يضيف أبو حيان عن بعضهم ممن اجتهد في ضوء معطيات السياق أن الكلام على التقديم والتأخير، والتقدير: ونحن نسبح ونقدس لك بحمدك، فاعترض الجار والمجرور "بحمدك" بين المعطوف والمعطوف عليه. ويرد أبو حيان ببعض الأسس المتعلقة بالقياس، أي: بالنسبية التي يجب أن تراعى بين المقيس والمقيس عليه، فيقول: "ولا حاجة تدعو إلى أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا،

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٢٢٨.

(٢) قراءة ابن أبي عبلة، ينظر: مكرم، عبد العال سالم، وعمر، أحمد مختار: معجم القراءات القرآنية، جامعة الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ١/ ٣٥.

كما ذهب إليه بعضهم، لأن التقديم والتأخير مما يختص بالضرورة، فلا يحمل كلام الله عليه، وإنما جاء "بحمدك" بعد "نسبح" لاختلاط التسبيح بالحمد. وجاء قوله بعد: "ونقدس لك" كالتوكيد، لأن التقديس هو: التطهير، والتسبيح هو: التنزيه والتبرئة من السوء، فهما متقاربان في المعنى"(١). إذًا يرد بخصوصية النص، فيراعي الترابط الرصفي الذي يميز النص القرآني، إذ يبين أن قياس التركيب على نمط التقديم والتأخير لا ينبغي، لأن هذا نمط خاص بالضرورة لا يقاس عليه كلام الله، ويشرح دلالة التركيب في ضوء معطيات السياق، مرتكزًا على الدلالة المعجمية ووظيفتها السياقية، وهذا مما يندرج ضمن مفهوم الالتحام مع مراعاة القصد وقبول الوجه.

ويبدو أن الخصوصية النصية تساق للتوضيح وتسويغ الوجه، في نصوص القرآن الكريم، إذ تتكرر المعاني في مواطن مختلفة من القرآن الكريم وتتشابه التراكيب أحيانًا، لأغراض دلالية تتعلق بإعجاز القرآن، فيستهدي المحلل ببعضها لفهم بعضها الآخر، لذا تراهم يقولون: ومثله في القرآن كثير يترك لدلالة المعنى، وحذفه في القرآن كثير يترك لمعرفة معناه، ومثال ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٦٥]، ينبغي بحسب قواعد الأبواب ومعطيات السياق أن تكون "لو" شرطية، ولما لم يظهر الجواب كان لا بد من تقديره، لذلك يذكر الفراء أن قوله: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾ جوابه متروك. ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ﴾ [الرعد: ١٣/ ٣١]. ثم يضيف أن تَرك الجواب في القرآن كثير، لأن معاني الجنة والنار مكررة معروفة(٢). ويظهر أن الترابط الرصفي قاده إلى افتراض الجواب، ولما قدّره

(١) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٢٩١.

(٢) الفراء: معاني القرآن ١/ ٩٧، وللمزيد ينظر مثلًا: الفراء: معاني القرآن ١/ ٨٨، ١١٨، ٣٠٤، وأبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٩٣، ٥٣٠، ٨/ ٤٦٩.

راعى الالتحام وانسجام المعنى بعد أن تأملّ في خصوصية النص (مثله كثير)، وبهذا تحقق القبول لِما آل إليه تحليله.

ومن معطيات المعنى النصي التي تسهم في اتساقه الملابسات المحيطة بالكلام، أي جملة المعطيات المحيطة بالحدث اللغوي التي تؤثر في تشكيله ودلالته، لهذا فالنظم يتضمن أحيانًا فراغات لا يملؤها إلا السياق المحيط الذي قيل الكلام فيه(١)، مما جعل ابن جني يقتنع بأن تلك المعطيات المحيطة بالكلام تؤدي في فهم النظم ما لا تؤديه الحكايات ولا تضبطه الروايات(٢).

وتتمثل الملابسات المحيطة بالنص في القرآن الكريم في أسباب النزول والسنة الشريفة والعناصر التاريخية والاجتماعية والأحكام التشريعية، فضلًا عن آراء المفسرين التي تؤخذ بالحسبان، وقد كان لكل منها أثر في الجانب الدلالي والنحوي(٣)، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ لَيۡسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيۡسَتِ ٱلۡيَهُودُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُمۡ يَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۗ﴾ [البقرة: ٢/ ١١٣]. يحتمل بحسب معطيات المقام التاريخية، أن يكون المراد عامة اليهود وعامة النصارى، وهو إخبار عن الأمم السالفة، التي كذّبت بالرسل وبالكتب من قبل، وبذلك تكون لام التعريف جنسية(٤) للاستغراق العرفي. وقيل: إن المراد يهود المدينة ونصارى نجران، الذين تماروا عند الرسول ﷺ وتسابّوا، فأنكرت يهود المدينة الإنجيل، ونبوّة عيسى عليه السلام، وأنكرت نصارى نجران التوراة ونبوّة موسى عليه السلام، وبذلك يتبين من معطيات العناصر الحالية أن هذا الأمر هو حكاية حال في زمن الرسول ﷺ(٥). وقيل أيضًا: إن المراد رجلان، أحدهما من اليهود

---

(١) الملخ، حسن خميس: في التحليل الاجتماعي للظاهرة النحوية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية واللغوية بدبي، ع ٢٠، ٢٠٠١م، ص٣٥٠.
(٢) ابن جني: الخصائص١/ ٢٤٨.
(٣) ينظر مثلًا: الزمخشري: الكشاف ١/ ١٠٢، ١٣٣، ٣٧٠، ٤٧٤، ٥٥١، ٨٧٨، ٦٧٤، ٣/ ٤٣، ٥١٦، ٤/ ٢٦٤، ٤٩٥.
(٤) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٥٢٢.
(٥) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٥٢٢.

يقال له: نافع بن حرملة، قال لنصارى نجران: لستم على شيء، والآخر من نصارى نجران قال لليهود: لستم على شيء، فيكون قد نُسب ذلك للجميع، حيث وقع من بعضهم[١]، وهكذا لا يختلف الأمر عمّا قبله، فهو حكاية حال حاضرة، وبهذين التفسيرين الأخيرين المرتبطين بمعطيات المقام الحالية تكون لام التعريف للعهد[٢] الذهني. فالمقام ههنا لوّن الدلالة النصية وجعلها تتنوّع لغايات يقتضيها القصد القرآني، فتعدد المعنى النصي الذي حظي بقبول المتلقي.

ويبدو أن الجانب التشريعي المعهود في ذهن المفسر مزيج من السياقين الثقافي والاجتماعي في ضوء النصوص القرآنية التشريعية، مما يجعله من جملة العناصر التي تندرج ضمن المقام، وتأتي تلك المعطيات المتمثلة بالأحكام التشريعية في سياق الحوار بوصفها دليلًا يعتمد في التحليل النحوي، قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٤/ ٣]. يبيّن أبو حيان أن الآية الكريمة تضمّنت شرطين مستقلّين: الأول: إن خفتم ألّا تقسطوا فانكحوا، والثاني: إن خفتم ألّا تعدلوا فواحدة[٣]. ثم يذكر عن بعضهم أنه لم ير إلا شرطًا واحدًا وجملة اعتراض، فالشرط هو "إن خفتم ألّا تقسطوا فواحدة"، وجملة الاعتراض "فانكحوا ما طاب لكم من النساء"، ولما ابتعد الجواب للاعتراض بالجملة المشار إليها كُرِّر الشرط بـ"إن خفتم ألّا تعدلوا" توكيدًا، ثم يرى صاحب التحليل أن المعنى على ذلك يصير: إن لم تستطيعوا أن تعدلوا فانكحوا واحدة، وأنهم لا يستطيعون العدل، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ٤/ ١٢٩]. ويعقّب أبو حيّان على الوجه السابق منطلقًا من خصوصية النص القرآني، فيرى أن فيه إفسادًا لنظم القرآن الكريم، إذ جعل بعض الكلام الذي به يكتمل النظم معترضًا لغوًا لا جدوى منه، ثم يردّ معتمدًا معطيات المقام، فيرى أن هذا الوجه يؤدّي إلى بطلانِ

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٥٢٢.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٥٢٢.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١٧٢.

للأحكام الشرعية، لأنه من خلال تحليله واستشهاده بالآية الثانية يتبيّن أنه لا يجوز للمؤمن أن يتزوّج غير واحدة، أو يتسرّى بما ملكت يمينه، وهذا باطل شرعًا(١). وواضح أن الحوار في التحليل السابق ارتكز على المقام والسبك والالتحام وخصوصية النص ليصل إلى القبول المناسب عند المتلقي.

ويندرج ضمن معطيات المقام تفسير النصوص الدينية والاعتماد عليها كما ذكرنا سابقًا، إذ يبدو أن الإرث الاجتماعي لا يحيل إلى اللغة بوصفها نسقًا من الضوابط الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية والدلالية المعهودة في لغة الجماعة فقط، بل إنه يحيل إلى أمور أخرى في اللغة، أي: إنه يشمل المواصفات الثقافية التي أنتجتها هذه اللغة من خلال استعمالها، وتاريخ التأويلات السابقة الخاصة بمجموعة كبيرة من النصوص(٢). وهذا ما ينطبق على النظر في نصوص القرآن الكريم، فالمحلل يأخذ معطيات الجانب الاجتماعي السابقة بالحسبان، لذلك ربما رجح النحوي وجهًا على آخر، مستمدًا ترجيحه من تفسير الآية عند بعض المفسرين، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٨٦/٤]. يبدو أنّ التحية هنا السلام، ويرى أبو حيان بحسب ظاهر الآية أن الخطاب موجه إلى المسلمين إذا حيّا بعضهم بعضًا، وأنّ المسَلَّم عليه مخيَّر بين أن يرد بأحسن منها، أو أن يرد بمثلها، وبذلك تكون "أو" للتخيير. ويذكر عن بعض المفسرين أن الخطاب عام، والمراد: ردّوا بأحسن منها إذا كان مسلمًا، أو ردوها إذا كان كافرًا، فتكون "أو" للتنويع أوالتفصيل. ثم يعقب أبو حيان بأن الذي يظهر أنّ الكافر لا يرد عليه مثل تحيته، لأن المشروع في الرد على الكفرة أن يقال لهم: وعليكم، ولا يزادوا على ذلك، فيكون قوله: وإذا حيّيتم معناه: وإذا حياكم

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١٧٢، وللمزيد ينظر مثلًا: أبو حيان: البحر المحيط ١/ ١٩٩، ٣/ ١٧٠-١٧٢، ٣٩٩-٣٠٠، ٤/ ٧٧-٧٨، ٥/ ٢٨٤، ٣١٠، ٧/ ٢١٧، وابن هشام: مغني اللبيب، ص٢٢٢، ٣٧٥، ٦٩١، ٧٣٨، ٧٩١-٧٩٢.

(٢) إيكو، أمبرتو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص٨٦.

المسلمون، وإلى هذا ذهب بعض المفسرين[١]. وهو بذلك يرجّح معنى التخيير، ويستمد ترجيحه من آراء المفسرين السابقين والمعهود الشرعي.

ولاشك أن اللغة هي مخزون الثقافة ومكمن الخبرة الاجتماعية والنفسية والجمالية عند أصحابها، مما يجعل كل مفردة من مفرداتها مشحونة بشحنة دلالية معقدة، ومتعددة الجوانب، ولذلك عندما نريد أن نفهم الدلالات الإضافية في النصوص الفنية ونحلل العناصر النصية، نضع المفردات اللغوية التي تشكل نسيجه في سياقات وتراكيب متنوعة مفترضة يستدعيها الذهن بفضل الطبيعة الفنية للنص، لتمثل تنوعًا دلاليًا غنيًا في نسيج النص الواحد[٢]، مما يجعل المعطيات النصية التي تغني المعنى وتؤثر في التحليل متنوعة، فتراها متكاتفة أحيانًا في رسم الصورة التركيبية التي يبتغيها المحلل، كما في تحديد جواب القسم من قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ ۝١ وَٱلْيَوْمِ ٱلْمَوْعُودِ ۝٢ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ۝٣ قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ۝٤ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ۝٥ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ۝٦ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۝٧ وَمَا نَقَمُوا۟ مِنْهُمْ إِلَّآ أَن يُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝٨ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ۝٩ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا۟ فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ ٱلْحَرِيقِ﴾ [البروج: ٨٥/١-١٠]. تتعدد الأوجه بفضل المعطيات النصية المتنوّعة، فيذكر الفخر الرازي أنه لا بد للقسم ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ﴾ من جواب، وقد اختلفوا فيه على وجوه: أولها: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ [البروج: ٨٥/١٢] في السورة نفسها، وهو قول عبد الله بن مسعود (ت٣٢هـ) وقَتادة (ت١١٨هـ) وآخرين، وهنا يظهر الاعتماد على السبك والالتحام. وثانيها: ذكره الأخفش ومفاده أن جواب القسم قوله: "قُتِلَ أصحاب الأخدود" واللام مضمرة فيه،

(١) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٣٢٢، وللمزيد ينظر مثلًا: أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٣٨٨، ٣/ ٧٤، ٣٢٢، ٣٢٥، ٤٧٠، ٥/ ٢٧١، ٣٦٨، ٧/ ٤٢٣، ٨/ ١١٦، والزمخشري: الكشاف ٢/ ٦٧٨، ٤/ ٦١١.

(٢) قاسم، سيزا: توالد النصوص، مجلة ألف، ع ٨، ١٩٨٨م، تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، مطبعة إلياس العصرية، ص ٧٦.

وعليه يكون التأويل: والسماء ذات البروج لقد قتل أصحاب الأخدود، ويستعين الأخفش بالتناص، فيجعله مثل: "والشمس وضحاها" [الشمس/ ١] الذي أجيب بقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩/٩١]، يريد: لقد أفلح، ثم أضاف: وإن شئت على التقديم، كأنه قيل: قتل أصحاب الأخدود والسماء ذات البروج[١]. وثالثها: أن جواب القسم قوله: "إِنَّ الذين فَتَنُواْ" في السورة نفسها، كما تقول: والله إن زيدًا لقائم، إلا أنه اعترض بين القسم وجوابه، قوله: "قُتِلَ أصحاب الأخدود" إلى الجواب بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟﴾[٢]. ورابعها: أن جواب القسم محذوف، وهو اختيار الزمخشري، الذي يستعين دفاعًا عن الوجه بجملة من الأدلة، يقول: يدل عليه قوله: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ﴾، كأنه قيل: أقسم بهذه الأشياء، إن كفار قريش ملعونون كما لعن أصحاب الأخدود، ثم يستمد قوة الوجه من المقام (أسباب النزول والمعطيات التاريخية) بقوله: وذلك لأن السورة وردت في تثبيت المؤمنين وتصبيرهم على أذى أهل مكة وتذكيرهم بما جرى على من تقدمهم من التعذيب على الإيمان حتى يقتدوا بهم، ويصبروا على أذى قومهم، ويعلموا أن كفار مكة عند الله بمنزلة أولئك الذين كانوا في الأمم السالفة، يحرقون أهل الإيمان بالنار، وأحقاء بأن يقال فيهم: قتلت قريش كما: "قُتِلَ أصحاب الأخدود"[٣]. وواضح أن المعطيات النصية الغنية اللفظية والمعنوية والتناص والمقام جعلت من النص ميدان حوار، للوصول إلى الصورة الدلالية النحوية المناسبة التي تراعي القصد وتحقق القبول الأمثل.

ب-الجوانب الجمالية في التحليل النحوي وعلاقتها بمفهومات النص:

إن القرآن الكريم نص معجز بفصاحته وجماله بإجماع الأمة، فهو ذو سمة

(١) الأخفش: معاني القرآن ٢/ ٥٣٥.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٣١/ ١٠٩

(٣) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٧٣٠-٧٣١، والرازي: مفاتيح الغيب٣١/ ١٠٩، وللمزيد ينظر مثلًا: الزمخشري: الكشاف ١/ ٨٠، ١٣٣، ٤٧٤، ٥٥١، ٣/ ٤٣، وأبو حيان: البحر المحيط٢/ ١٧٧، ٣/ ٧٤-٧٥، ١٧٤، ٤/ ٩٦-٩٧، ١٧٩-١٨٠، ٥/ ١١٧، ٥٣١.

فنية لا حدّ لها، وجمال في النظم لا نظير له، وقد تنبه المفسرون والنحاة لهذا الجانب الفني الذي لا تمتلكه أساليب الكلام العادي والضرائر الشعرية، فراعوا خصوصيته الفنية في تحليلهم، وحاولوا جاهدين أن يأخذوا بما ينسجم والاتساق النصي في القرآن الكريم، وإذا حدث أن لم يفطن أحد المحللين إلى ما أدى إليه تحليله من تفكيك أو تنافر في النظم، جاء محلل آخر ليوضح فساد الوجه ويضعفه، مستعينًا بمعطيات النص القرآني، لهذا نرى أن الجوانب الجمالية في التحليل النحوي لأساليب القرآن الكريم كانت معايير ينبغي أن تراعى، وإذا ما نظرنا إليها في ضوء المفهومات النصية السابقة وجدناها تندرج ضمنها أيضًا، وفيما يلي نذكر أهم تلك الجوانب التي راعاها النحاة والمفسرون في تحليلهم النحوي لأساليب القرآن الكريم، لنوضح صلتها بالمفهومات النصية السالفة الذكر.

يجعل التماسك النصي القائم على معياري السبك والالتحام من النص وحدة متماسكة مسبوكة تسهم في قوة النص الفنية، وتضفي عليه ملمحًا جماليًا، ولا يخفى أن التنافر أو التفكيك مأخذ يجل عنه أسلوب القرآن الكريم، لذلك كان تنافر النظم أو تفكيكه مأخذًا يطعن في مشروعية الوجه النحوي الذي يقود إليهما، ولا يحقق القبول عند المحلل، لأنه يناقض مبدأ التماسك النصي، وبيان ذلك في تحليل قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحجرات: ٧/٤٩]. يرى الزمخشري أن قوله تعالى: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ ليس كلامًا مستأنفًا، لأن ذلك يؤدي إلى تنافر النظم، إذ لا تبقى مناسبة بين قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟﴾ و: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ﴾، ووجه التعلق هو أن قوله ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ﴾ ملتحم مع ما قبله دلاليًا، فهو جملة في تقدير حال من الضمير المستتر المرفوع في شبه الجملة "فيكم"، أو المتصل الكاف، والمعنى: أن فيكم رسول الله على حالة يجب عليكم تغييرها، أو أنتم على حالة يجب عليكم تغييرها، وهي أنكم تحاولون منه أن يعمل في الحوادث،

في حال تريدون أن يطيعكم أو يفعل باستصوابكم، ولا ينبغي أن يكون في تلك الحال، لأنه لو فعل ذلك لَعَنِتُّمْ، أو لوقعتم في شدة أو لمتّم به[١]. فالجملة الشرطية حال من الضمير المستتر في خبر "أنّ" العائد إلى الرسول الكريم، أو من الضمير المتصل الكاف، ويتابعه الفخر الرازي مستحسنًا ما رآه[٢]. فالدلالة لا تكتمل إلا بارتباط الجملتين والتحامهما دلاليًا، وبيان أن الثانية جزء من الأولى، ولو حمل الكلام على الاستئناف لأدى ذلك إلى عدم الالتحام الدلالي بين العناصر التركيبية، ولأحدث تنافرًا في النظم، على صعيد الترابط الرصفي أو السبك.

وهناك تعبير قريب مما سبق يُرتكز عليه في أثناء التحليل لاستبعاد الوجه، وهو تفكيك النظم الذي ينافي خصائص التماسك النصي، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٦]. يروى عن بعض المفسرين أن قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ﴾ من كلام الكفار، حكاية على لسانهم، وقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ من كلام الله تعالى، على الرغم من عدم الفصل بين العبارتين، بل مع حرف العطف الواو. وكأنّ هؤلاء نظروا في وقوع عبارة ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ﴾ بعد جملة محكية على لسان الكفرة ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ﴾، فوجّهوا بناء على ذلك، ليجعلوها من كلام الكفرة أيضًا، ولمّا رأوا أن معنى جملة ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ لا يقبل إلا أن تكون محكية على لسان الخالق سبحانه جعلوها مستقلة عن سابقتها حكاية مختلفة، ولكن هذا لا يستقيم في ضوء الاتساق وقوة النظم، فكيف نقدر حكاية مختلفة لكلّ جملة من جملتين متعاطفتين، ولاسيما أن المعنى النصي يقبل العطف والحكاية من الله

---

(١) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٣٦٣.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ٢٨/ ١١٢.

سبحانه، إن هذا الوجه يناقض معياري السبك والالتحام، ولذلك لا يحقق القبول عند الفخر الرازي، إذ يرفضه مرتكزًا على البعد الجمالي للاتساق والدلالة النصية ومعيار التناص في ضوء المعطيات السياقية، فيرد على الوجه بأنه غير متّجه، ويوجب تفكيك النظم، ويضيف أن العبارتين حكاية من الخالق، فلا يستقيم أن يكون الكلام إلا من جهة الخالق، ويستعين بمعيار التناص في ضوء معطيات السياق النصي القرآني، إذ يرى أن الله تعالى قال في موضع آخر من كتابه العزيز في سورة المدّثّر: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [المدثر: ٧٤/ ٣١]. لا شك أنه قول الله تعالى، وهو كلام في الإضلال[١].

ومن ذلك ما قيل في تحليل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِكُمۚ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ﴾ [النساء: ٤/ ٢٥]. يستعين الطبري(ت٣١٠هـ) ببعض الجوانب الدلالية، أي: بما يندرج تحت مفهوم الالتحام، فيذكر أن قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِكُمۚ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ﴾ من المؤخر الذي معناه التقديم، وتأويل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ﴾ هو: "فلينكح بعضكم من بعض، بمعنى: فلينكح هذا فتاة هذا"[٢]. وكأن الطبري يفترض أن الكلام على التقديم والتأخير وتقدير فعل، فيقدّم ويؤخّر ويقدّر فعلاً ويجعل فاعله "بعضكم من بعض"، أي: ومن لم يستطع منكم طولاً... فالله أعلم بإيمانكم، لينكح بعضكم من بعض مما ملكت أيمانكم[٣].

أما أبو حيان فينطلق من معطيات السبك وفقًا لمعهود النظم في كلام العرب، وفي ضوء المعطيات السياقية التي تتوخى مراعاة القصد القرآني يرى أنّ "مَن"

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٢/ ١٣٨-١٤٠، وللمزيد ينظر مثلًا: أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٢٣١، ٤/ ٢٩٣-٢٩٤، ٤٣٨، ٧/ ٤٤٥، ٨/ ٦٨، ١٢٦، ٢٠٦، ٢١٨، ٣٩١.

(٢) الطبري: تفسير الطبري ٨/ ١٩١.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٢٣١.

شرطية والفاء في "فمن ما..." رابطة لجواب الشرط، وجملة الجواب فعلية حذف فعلها وفاعلها ومفعولها لدلالة السياق، والتقدير: فلينكح أمة مما ملكت أيمانكم، ثم يضيف عن بعضهم جملة من الآراء فيقول: "وقيل: مِن في "مما" زائدة، ومفعول ذلك الفعل [ينكح] هو "ما" من قوله: "ما ملكت أيمانكم" [والتأويل: فلينكح ما ملكت أيمانكم]. وقيل: مفعوله "فتياتكم" على زيادة "من"، [أي: فلينكح فتياتكم المؤمنات ممّا ملكت أيمانكم]. وقيل: مفعوله "المؤمنات"، والتقدير: فلينكح، مما ملكت أيمانكم من فتياتكم، الفتيات المؤمنات. والأظهر أن المؤمنات صفة لفتياتكم... ومن أغرب ما سطّروه في كتب التفسير، ونقلوه عن قول الطبري: أنّ فاعل ذلك الفعل المحذوف هو قوله: ﴿بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٍۚ﴾، وفي الكلام تقديم وتأخير، [أي: لينكح بعضكم من بعض مما ملكت أيمانكم]....، وهذا قول ينزّه حمل كتاب الله عليه، لأنه قولٌ جمع الجهل بعلم النحو وعلم المعاني، وتفكيك نظم القرآن عن أسلوبه الفصيح، فلا ينبغي أن يسطَّر ولا يلتفت إليه"[1]. ويبدو أن الآراء السالفة الذكر تنطلق من مراعاة القصد والالتحام والسبك والقبول في تلمس الصورة الأصلية التي تقتضيها قواعد النحو ودلالة النص، ولا شك أن أبا حيان ينطلق من قاعدة توجيهية حرص عليها في تحليله النحوي لأساليب القرآن الكريم تقول: إن التقديم والتأخير يفكك النظم، وغير فصيح لا ينقاس في كلام العرب ولا ينبغي حمل القرآن الكريم عليه[2] وهي قاعدة تراعي مفهومين من مفهومات النصية، وهما مفهوم السبك الذي يقتضي الترابط الرصفي وعدم تفكيك عناصر النظم اللفظية، وذلك بقوله: التقديم والتأخير يفكك النظم، كما تراعي الخصوصية النصية، لأنها تنبثق من معيار مراعاة التنوع النصي والتمييز بين النصوص، ويظهر ذلك في قوله: وغير فصيح لا ينقاس في كلام العرب، ولا ينبغي حمل

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٢٣٠-٢٣١.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط ٢/ ٢٧٤، ٣٠٥-٣٠٦، ٣/ ٤٣٦، ٤٤٩، ٤/ ١٩٩، ٥/ ٣٤١، ٨/ ٢٣٢، ٢٤٢.

القرآن الكريم عليه. مما يعني أن الوجه النحوي الذي قاله الطبري جعل صورة النظم لا تحقق القبول عند أبي حيان، وهذا مفهوم ثالث يكون تحصيلًا لموقف أبي حيان مما ذهب إليه الطبري.

وكلما قوي الاتساق ازداد النص تماسكًا وجمالًا، وحقق القبول لدى المتلقي، لذلك يستحسن الوجه الذي يقود إلى اتساق النظم ويستبعد غيره، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٤-٤٦]. يذكر ابن عطية أن الضمير في "آثارهم" للنبيين المذكورين في قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾، و"مصدقًا" حال مؤكدة معطوفة على موضع "فيه هدى" التي هي جملة في موضع الحال. والتقدير: وآتيناه الإنجيل حال كونه هدىً ونورًا ومصدقًا لما بين يديه. ويقف ابن عطية عند رأي يرى أن "مصدقًا" معطوف على "مصدّقًا" الأولى من ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا﴾. ويعقب ابن عطية مستعينًا بالالتحام ومعطياته في النص فيقول: "وفي هذا قلق من جهة اتساق المعاني"[1]. وكأنه يقصد أن المعنى المراد فيما يخص النبي عيسى تحقق في "مصدقًا" الأولى فإذا عطفنا الثانية فلن تكون هناك قيمة دلالية، بل سيؤدي ذلك إلى تكرار دلالي غير مستساغ ولا قيمة له، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فكثرة الفصل تقود إلى

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ١٩٩.

نظم غير متماسك يتنافى مع مفهوم السبك، فلن يكون هناك اتساق في النظم، لأنّ كلًا من مفهومي الالتحام والسبك لا يحققه الوجه المشار إليه، لذلك يرى ابن عطية أن المقصود بـ"مصدّقًا" الثانية الإنجيل في حالة معينة، مما يجعلها تضفي دلالة جديدة بتركيب منتظم متسق.

كذلك شاع عندهم مفهوم الأقوى بلاغة من بين مفهومات الاتساق النصي، ولهذا المفهوم ضروب متنوعة، منها ما يأخذ مظهر الحذف لغاية جمالية، فالحذف في النصوص الفنية قد يكون وسيلة لغنى المعنى وفتح الاحتمالات والظلال الدلالية التي تكسب النص ميزة جمالية لا تتحقق إلا به، وعندئذٍ يتنوع تقدير المحذوف، وإن كانت معطيات السياق تجعل التنوع في دائرة معينة تقتضيها معطيات النسيج النصي، من ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُوا۟ يَـٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٦/٢٧]. يقف القرطبي(٦٧١هـ) عند الآية الكريمة، ووفقًا لتذوقه النص في ضوء ثقافته النحوية ومعطيات السياق تبيّن له أنّ العبارة ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ شرط حذف جوابه لغاية جمالية بلاغية، وذلك ليذهب الوهم إلى كل شيء، فيكون أبلغ في التخويف، والمعنى: لو تراهم في تلك الحال لرأيت أسوأ حال، أو لرأيت منظرًا هائلًا، أو لرأيت أمرًا عجبًا وما كان مثل هذا التقدير[1]. فتقدير الجواب ارتكز على معطيات النص، والغاية من الحذف هي غاية جمالية أغنت الدلالة النصية، لأن المقدر الذي يستدعيه الذهن هو احتمالات متنوعة من الجمل المقدّرة، لكلٍّ منها دلالته الخاصة به. ولاشك أن ما ذهب إليه القرطبي كان نتيجة لمراعاة مفهومي السبك والالتحام، فالترابط الرصفي يقتضي جوابًا للشرط، وحذف الجواب يعني وجود فراغات في النص تفسَّر في ضوء المعطيات السياقية، وفي هذا اعتماد على المفهومات الدلالية التي يراعيها المتلقي، وهي تندرج ضمن الالتحام، والحذف إنما جاء ليعطي النص اتساقًا وجمالًا لا يتحققان بالذكر.

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٦/٤٠٨.

وإليك تعليق الرازي على حذف الفعل من البسملة في سياق تحليل الاستعاذة، إذ يقول: "اتفقوا على أنه [يريد تركيب: بسم الله] لا بدّ فيه من إضمار فعل، فإنك إذا قلت: "بالقلم" لم يكن ذلك كلامًا مفيدًا، بل لا بدّ أن تقول: "كتبت بالقلم" وذلك يدل على أن هذا الحرف [الباء في بسم] متعلق بمضمر، ونظيره قوله: "بالله لأفعلن" ومعناه: أحلف بالله لأفعلن، فحذف "أحلف" لدلالة الكلام عليه، فكذا ههنا. ويقول الرجل لمن يستأذنه في سفره: على اسم الله، أي: سر على اسم الله....[ثم يضيف]: لما ثبت أنه لا بدّ من الإضمار فنقول: الحذف في هذا المقام أفصح، والسبب فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله: "أعوذ بالله" بذلك الحكم المعين أما عند الحذف فإنه يذهب الوهم كل مذهب، ويقع في الخاطر أن جميع المهمات، لا تتم إلا بواسطة الاستعاذة بالله، وإلا عند الابتداء باسم الله، ونظيره أنه قال: "الله أكبر" ولم يقل إنه أكبر من الشيء الفلاني لأجل ما ذكرناه من إفادة العموم فكذا هنا"[1]. يريد أن الفعل الذي سنقوم به، أيًا كان، يقتضي البسملة، وعندئذٍ تكون الاستعاذة من الشيطان مقترنة بالبسملة المقترنة بالفعل، والحذف أبلغ وأفصح لأنه يفيد العموم، أي: يفتح باب الاحتمالات في التقدير، ويوجب البسملة عند الشروع بالقيام بأي فعل، مثلما يجعل الاستعاذة مرتبطة به غير مخصصة بالقيام بفعل معين، وهكذا فالحذف يسهم في فنية النص والتحامه، بتعدد الاحتمالات والإيحاء الجمالي.

ومن ذلك ما أشار إليه أبو حيان في تحليل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١١-١٢]. في ضوء قواعد الأبواب والقرائن التي تُستدعى مباشرة لابد من مفعول به للفعل المتعدي "يشعر"، ولمّا لم يُذكر المفعول به في النص رأى بعضهم أنه محذوف لفهم المعنى، فقدروه مصدرًا مؤوّلًا تختلف صورته من

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ١/ ٩٥-٩٦.

تقدير لآخر، فقدر بـ: "أنهم مفسدون"، و"أنهم معذبون"، و"أنهم ينزل بهم الموت فتنقطع التوبة"، ويرجّحون التقدير الأول، أي: ولكن لا يشعرون أنهم مفسدون. وكأن القرينة اللفظية المتقدمة "هم المفسدون" هي التي أوجبت الترجيح، فيكون المحذوف من جنس المذكور لدلالة قرينة لفظية سابقة، بيد أن هذا الترجيح لا يلغي الاحتمالات التحليلية الأخرى، التي تترك أثرها في الإيحاء وظلال المعنى، لأن كل وجه مما ذكر يحتمله النص، وله صورة مختلفة عن غيرها تركيبًا ودلالة. ثم يضيف أبو حيان وجهًا جديدًا يراه أقوى مما سبق، مستندًا إلى التأويل في ظل السياق، فيرى أن معنى التركيب يحتمل عدم الحذف، فيكون قد نفى عنهم الشعور من غير تقدير مفعول، وهو أبلغ في الذم، والتأويل عنده: لا يتصفون بالشعور، وذلك لأنهم دعوا ما هو إفسادٌ إصلاحًا، فجُعِلوا ممن انتفى عنه الشعور وكأنهم من البهائم، لأن من كان متمكّنًا من إدراك شيء، فأهمل الفكر والنظر حتى صار يحكم على الأشياء الفاسدة بأنها صالحة، فقد انتظم في سلك من لا شعور له ولا إدراك، أو من كابر وعاند فجعل الحق باطلًا، فهو كذلك أيضًا[(١)]، ولا يخفى أن الذي أضافه أبو حيان كان مما يحتمله النص ويستدعيه الذهن، فيكون بذلك قد أسهم في إضافة المزيد مما يغنى المعنى النصي، مستمدًّا مشروعية الوجه من مفهومات الانسجام، أي: الاعتماد على الجوانب الدلالية النصية والبعد الجمالي لما ذهب إليه.

كما ارتكز النحاة، في تحليلهم نصوص القرآن الكريم، على مفهوم جمالي مستمد من معطيات النص ونظمه، وهو "الأوقع"، أو الأكثر وقعًا، وهو مفهوم يتصل بالانسجام بين العناصر الدلالية والنحوية التي تشكل الدلالة الكلية للنظم، خذ مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ﴿٦٨﴾ ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴿٦٩﴾ ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا﴾ [مريم: ١٩/٦٨-٧٠]. يذكر الزمخشري في ضوء قواعد الأبواب

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط١/ ١٩٨.

ومعطيات النص أن الواو في "والشياطين" يجوز أن تكون للعطف، ويجوز أن تكون بمعنى "مع"، ويضيف مستندًا إلى الدلالة النصية أنها بمعنى "مع" أوقع، والمعنى: أنهم يحشرون مع قرنائهم من الشياطين الذين أغووهم، يقرن كل كافر مع شيطان في سلسلة[١]، ويتابعه في ذلك كل من الرازي[٢] والقرطبي[٣]. فمصاحبة الغاوي لشيطانه الذي أغواه تنحصر في دلالة المعية التي تفيدها الواو، خلافًا لها إذا جاءت عاطفة، لأنها تحتمل غير دلالة، أي: تكون لمطلق الجمع، وعندئذٍ لا تشترط مصاحبة الغاوي لشيطانه. وهكذا فالدلالة النصية تقتضي المعنى البليغ الذي تفيده واو المعية، وليس الواو العاطفة، وهذا معيار يندرج ضمن المفهومات الدلالية التي تشكل الالتحام.

ومما يراعى جماليًّا مفهوم التناسق بين عناصر النص اللفظية، مثل عناصر الإحالة المتمثلة بالضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة، فضلًا عن أدوات الربط الأخرى مثل أدوات العطف ونحوها، وهي جميعًا تندرج ضمن مفهوم السبك، فقد راعى المفسرون كل ما يتصل بالتحليل النحوي من هذه القضايا ويسهم في اتساق النص، ومثال ذلك في تحليل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١ وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ۝٢ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ۝٣ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ٤/١-٤]. عن ابن عباس وآخرين أن الخطاب في الآية الأخيرة للأزواج، أمرهم الله تعالى بأن يتبرّعوا بإعطاء المهور نحلة منهم لأزواجهم. وعن بعضهم أن الخطاب للأولياء، فقد كان الولي يأخذ مهر المرأة

(١) الزمخشري: الكشاف ٣/ ٣٤.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٢١/ ٢٢٣.
(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن١١/ ١٣٢.

ولا يعطيها شيئًا، فنُهوا عن ذلك، وأُمروا أن يدفعوا ذلك إليهن. وعن بعضهم الآخر أن الخطاب في الآية للمتشاغرين الذين كانوا يتزوجون امرأة بأخرى، فأُمروا أن يَضربوا المهور[١].

نلحظ مما سبق أن كلّ وجه ارتكز على معطيات سياقية في تحليله، فالأول ارتكز على معطيات السياق النصي اللغوية، أي على إحالة داخلية قبلية، من خلال الآية السابقة: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء...". والثاني ارتكز على معطيات السياق النصي، أي: على إحالة داخلية قبلية مرتكزًا على الآية السابقة أيضًا، إضافة إلى معطيات المقام التي تعزز هذه الإحالة، فههنا الإحالة الداخلية عززتها معطيات المقام (الأعراف والتقاليد السائدة بين الولي والمرأة فيما يخص المهر). أما الثالث فقد ارتكز على معطيات المقام، أي: على إحالة خارجية ليست من النسج اللغوي، وهي الأفعال السائدة في الحياة الاجتماعية بين المتشاغرين في زواج الشغار، ويعقب القرطبي مستندًا إلى الذوق ومعطيات النص اللغوية المرتبطة بالضمائر وطبيعة العائد، بقوله: "والأول أظهر، فإن الضمائر واحدة وهي بجملتها للأزواج فهم المراد، لأنه قال: "وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى" إلى قوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ﴾. وذلك يوجب تناسق الضمائر وأن يكون الأول فيها هو الآخر"[٢]. ولا شك أن الاتساق الذي يؤدي إليه الوجه الأول بفضل السبك وما يتحقق من انسجام بين العناصر الدلالية هو ما دفع القرطبي إلى الترجيح.

هذا، وقد تنبه النحاة المفسرون للاتساق الدلالي بين عناصر النظم حين كانوا يحكمون على أدوات الربط بين الجمل، خذ مثلاً الواو العاطفة، إذ يسوغون العطف بمسوغات مستمدة من النسيج الدلالي الذي يتشكّل منه النص، وذلك كما في تحليل قوله تعالى: ﴿إِذۡ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةٗ مِّنۡهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذۡهِبَ عَنكُمۡ رِجۡزَ ٱلشَّيۡطَٰنِ وَلِيَرۡبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمۡ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلۡأَقۡدَامَ﴾

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٣-٢٤.
(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٣-٢٤.

[الأنفال: ٨/ ١١]. يورد الطبري روايات متقاربة عن أسباب النزول، من أهمها ما رواه عن ابن عباس، فيقول: "وذلك أن المشركين من قريش لما خرجوا لينصروا العير ويقاتلوا عنها، نزلوا على الماء يوم بدر، فغلبوا المؤمنين عليه، فأصاب المؤمنين الظمأ، فجعلوا يصلون مجنبين مُحْدِثين، حتى تعاظم ذلك في صدور أصحاب رسول الله ﷺ، فأنزل الله من السماء ماء حتى سال الوادي، فشرب المسلمون، وملؤوا الأسقية، وسقوا الرِّكاب، واغتسلوا من الجنابة، فجعل الله في ذلك طهورًا، وثبّت الأقدام. وذلك أنه كانت بينهم وبين القوم رَملة، فبعث الله عليها المطر، فضربها حتى اشتدَّت، وثبتت عليها الأقدام"[1].

ويسوّغ أبو حيان الاتساق بالعطف بين عناصر النظم بقوله: "وانظر إلى فصاحة مجيء هذه التعليلات، بدأ أولًا منها بالتعليل الظاهر، وهو تطهيرهم من الجنابة، وهو فعل جسماني أعني اغتسالهم من الجنابة، وعطف عليه بغير لام العلة ما هو من لازم التطهير، وهو إذهاب رجز الشيطان حيث وسوس إليهم بكونهم يصلّون ولم يغتسلوا من الجنابة، ثم عطف بلام العلة ما ليس بفعل جسماني، وهو فعل محله القلب، وهو التشجيع والاطمئنان والصبر على اللقاء، وعطف عليه بغير لام العلة ما هو من لازمه، وهو كونهم لا يقرّون وقت الحرب، فحين ذكر التعليل الظاهر الجسماني والتعليل الباطن القلبيّ ظهر حرف التعليل، وحين ذكر لازمها لم يؤكد بلام التعليل، وبدأ أولًا بالتطهير، لأنه الآكد والأسبق في الفعل، ولأنه الذي تؤدى به أفضل العبادات وتحيا به القلوب"[2]. ثم يتابع أبو حيان مسوغًا تناسق الضمائر فيما بينها بقوله: "ولما كان ما تقدم من تعداد النعم على المؤمنين، جاء الخطاب لهم بـ"يغشاكم" و"ينزل عليكم" و"يطهّركم" و"يذهب رجز" و"ليربط على قلوبكم"، إذ كان في هذه أشياء لا تناسب منصب الرسالة، ولما ذكر الوحي إلى

(١) الطبري: تفسير الطبري ١٣/ ٤٢٤.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط ٤/ ٤٦٣.
(٣) أبو حيان: البحر المحيط ٤/ ٤٦٣.

الملائكة أتى بخطاب الرسول وحده، فقال: "إذ يوحي ربك"، ففي ذلك تشريف بمواجهته بالخطاب وحدَه، أي: مربيك والناظر في مصلحتك"[(١)].

ومما يندرج ضمن الالتحام بين عناصر الآي ما أطلق عليه كلمة المناسبة أو التناسب بين عناصر النظم ودلالتها، وذلك في سياق التحليل النحوي وتعليل الأوجه، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٨-١٨٠]. يرى أبو حيان أنّ "مناسبة هذه الآية [الأخيرة] لما قبلها ظاهرة، وذلك أنه لما ذكر تعالى القتل في القصاص، والدية، أتبع ذلك بالتنبيه على الوصية، وبيان أنه مما كتبه الله على عباده حتى يتنبه كل أحد فيوصي مفاجأة الموت، فيموت على غير وصية، ولا ضرورة تدعو إلى أن "كتب إذا حضر أحدكم الموت..." أصله: العطف على: "كتب عليكم القصاص في القتلى" أي: وكتب عليكم، وأن الواو حذفت للطول، بل هذه جملة مستأنفة ظاهرة الارتباط بما قبلها، لأن من أشرف على أن يقتص منه فهو بعض من حضره الموت، ومعنى حضور الموت: حضور مقدماته وأسبابه من العلل والأمراض والأعراض المخوفة، والعرب تطلق على أسباب الموت موتًا على سبيل التجوز"[(٢)]. وظاهر أن أبا حيان انطلق من الالتحام الدلالي بين العناصر اللغوية التي تشكل النص بحسب الظاهر، بعيدًا عن التأويل والتكلف ومخالفة الأصول، فحكم على الجملة الثانية بأنها مستأنفة لا معطوفة.

ولم يهمل المفسرون جانب الاختيار الأسلوبي في تحليلهم النحوي، فقد

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ١٩.

حرصوا على تلمس جمالية التركيب الذي عليه النص، وذلك بتفسيرهم لاختيار عناصر النظم من دون غيرها، مما يمكن أن يقع موقعها، إليك مثلًا تحليل أسلوب الحصر والمفاضلة بينه وبين غيره في قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٥٣/ ١-٤]. إن الضمير "هو" يعود على القرآن الكريم، والمعنى على الحصر، أي: ما القرآن الكريم إلا وحي يوحى، ويرى الفخر الرازي أن أسلوب الحصر أبلغ من غيره، مثل: هو وحي، ثم يضيف أن فيه فائدة غير المبالغة، وهي النفي لما ادعوه، فإنهم كانوا يقولون: هو قول كاهن، أو هو قول شاعر. فأراد الحق سبحانه نفي قولهم، وذلك يحصل بصيغة النفي، والمعنى: ما هو كما يقولون بل هو وحي، ثم أضاف أن فيه زيادة فائدة أخرى، تتحصل من عناصر النظم الأخرى غير الحصر، وهي تحقيق الحقيقة والبعد عن المجاز، وذلك بفضل وصف "وحي" بجملة "يوحى..." فإن قوله ﴿يُوحَىٰ﴾ في سياق الآية الكريمة مثل قوله: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٦/ ٣٨]، أي: فيه تحقيق الحقيقة، فإن الفَرَس الشديد العدو ربما قيل عنه: هو طائر. فإذا قيل: يطير بجناحيه، يزيل جواز المجاز، كذلك يقول بعض من لا يحترز في الكلام ويبالغ في المبالغة: كلامُ فلانٍ وحي، كما يقول: شعره سحر، وكما يقول: قوله معجزة، فإذا قال: يوحى، يزول ذلك المجاز أو يبعد[1]. فالفخر الرازي وقف عند الوظيفة التركيبية لألفاظ الآية الكريمة، وبيّن قيمتها الجمالية ومناسبتها في هذا الموقع وتميزها من غيرها، وهو بذلك انتقل إلى جمالية النظم وتجاوز تحليل العناصر التركيبية بإطلاق الأحكام النحوية عليها، ويتضح أنّ ما ذكره يندرج ضمن فنية النص التي هي مظهر من مظاهر الالتحام في النص.

أما إذا تعارضت الأصول النحوية النظرية مع الاستعمال القرآني، فالبلاغة في نظم القرآن، وليس فيما تقتضيه القواعد، وهو ما نلمسه عند بعضهم في تحليله وتعليله الجمالي لمثل هذا، إليك مثلًا تحليل أبي حيان قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٢٨/ ٢٦٨.

يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُولَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٤]. مما هو معروف في قواعد التوجيه النحوي أن الأصل الإفراد والتركيب فرع[١]، خلاف الأصل[٢]، لذلك من الأولى مراعاة الأصل بأن يكون الإخبار بالمفرد، لأن تقدير الأصل أولى من تقدير الفرع[٣]، ولأن الإخبار بالمفرد أولى من الإخبار بالجملة[٤]. بيد أن الاستعمال لا يراعي هذه الأصول النظرية، فطبيعة التراكيب التي يتشكل منها النسيج النصي تتحكم فيها جوانب دلالية جمالية معقدة، تتجاوز المفاضلة بين الأصول النظرية المجردة، لذلك قد يأتي الخبر جملة مثلما يأتي مفردًا، ومنه الآية السابقة إذ جاء خبر "إنّ" جملة "أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار". وتعليقًا على ذلك يرى أبو حيان أن الحق سبحانه قد أتى بخبر "إنّ" جملة، لأنها في هذا السياق أبلغ من المفرد، ثم إنه صدّرها باسم الإشارة "أولئك"، ليدل على اتصاف المخبر عنه (المشار إليه) بالأوصاف السابقة: "ما يأكلون...إلا النار... ولا يكلمهم... ولا يزكيهم"[٥]. وهكذا فالإخبار بالجملة جاء لمقتضى سياقي جمالي، لا يمكن أن يؤديه المفرد. ولعل فنية النص التي تدخل ضمن مفهوم الالتحام هي التي كانت وراء تفسيره للخبر الجملة.

ويأخذ مفهوم الفصاحة والأفصح تجليات متنوعة في التحليل النحوي، من ذلك أن يحمل بعدًا جماليًا في السياق التحليلي لنصوص القرآن الكريم، كأن يرد بوصفه مفهومًا من مفهومات الالتحام التي لا تعلل ماديًا، من خلال ألفاظ معيّنة في النص، وكأنه من المفهومات الجمالية التي تتصل بالحدس في تلقي

---

(١) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف١/ ٣٠٠.

(٢) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٤٣٢.

(٣) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ٢٤٧.

(٤) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٦٢٥.

(٥) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٦٦٦.

المعنى وتذوقه، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُواْ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ۝ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [فاطر: ٣٥/٦-٨]. يتضح من معطيات السياق التركيبي وقرائنه أن الاسمين الموصولين في "الذين كفروا" و"الذين آمنوا" مبتدآن، خبر الأول جملة "لهم عذاب"، وخبر الثاني "لهم مغفرة"، وفي ضوء قواعد الأبواب جوّز بعضهم في "الذين كفروا" أن يكون في موضع خفض، بدلًا من "أصحاب السعير"، أو صفة، وفي موضع نصب، بدلًا من "حزبه"، وفي موضع رفع، بدلًا من ضمير "ليكونوا"، ويبدو أنه انطلق من أمور قريبة من غير تأمل في جمال النظم، فلم يراعِ استقلال جمل النص استقلالًا جزئيًا وعلاقة بعضها ببعض، فكيف ستكون العلاقة بين جملتي "لهم عذاب" و"لهم مغفرة" بما قبلهما سبكًا والتحامًا؟ إن في هذه الأوجه (البدل والصفة والبدل) قطعًا للكلام عما قبله، بصورة تفتقر إلى استقامة التركيب وتناسقه، فما ذهب إليه بعضهم يتنافى واتساق النص، إذ يجعل النظم ركيكًا، ولا يدل عليه ظاهر التركيب، ولهذا عقّب أبو حيان مستندًا إلى قضايا الذوق، فقال: "وهذا كله بمعزل من فصاحة التقسيم وجزالة التركيب"[1].

ومن ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْوَعِيدِ ۝ وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ ۝ لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ۝ وَقَالَ قَرِينُهُۥ هَٰذَا مَا لَدَىَّ عَتِيدٌ ۝ أَلْقِيَا فِى جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ۝ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ ۝ ٱلَّذِى جَعَلَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلشَّدِيدِ ۝ قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ وَلَٰكِن كَانَ فِى ضَلَٰلٍۭ بَعِيدٍ ۝ قَالَ لَا تَخْتَصِمُواْ لَدَىَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ ۝ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ۝ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط/٧ ٢٨٧.

مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٥٠/ ٢٠-٣٠]. من المعروف أن الظرف يكون وعاء للحدث الذي يتعلق به وينصبه، ويبدو بحسب قواعد الأبواب الخاصة بالظروف وفي ضوء معطيات السياق، أن الظرف "يوم" يجوز أن ينتصب بـ"ظلّام" فيكون وعاء له، أو بـ"اذكر"، أو بـ"أنذر" كذلك. ويضيف الزمخشري أنه يجوز أن ينتصب بـ"نفخ"، كأنه قيل: ونفخ في الصور يوم نقول(١). بيد أن الاقتصار على العلاقات الإعرابية وجوازاتها في تحليل النسيج النصي من دون مراعاة الالتحام والسبك أو الاتساق يجعل مسألة التشكيل الدلالي ناقصة أو مشوّهة، لأنه منطق يقسو كثيرًا على بناء النص، بسبب إهماله ما ينطوي عليه من أسرار في النظم والبناء، ومن لحمة جمالية تشكّل النسيج النصي، لذلك ينبغي عند النظر في الجوازات أن تراعى تلك الجوانب، لتكون عملية التلقي ذات آفاق تتجاوز الجانب الإعرابي المادّي(٢)، مما جعل أبا حيان يعقب على الوجه الأخير في تحليل الزمخشري مستندًا إلى قضايا الجمال والتلاحم والسبك في النظم، فيقول: "وهذا بعيد جدًا، قد فصل على هذا القول بين العامل والمعمول بجمل كثيرة، فلا يناسب هذا القول فصاحة القرآن وبلاغته"(٣)، وذلك لأن طول الفصل يضعف قوة التركيب وفصاحته(٤).

وربما أخذ مصطلح الفصاحة مفهومًا آخر لدى النحاة المفسرين، فقد يراد به شيوع النمط التركيبي في كلام العرب والعربية بمستوياتها كافة، أي: إن ما كان مطردًا شائعًا فهو فصيح، وما كان دونه في الكثرة والشيوع فلا يرتقي إلى مستواه، وقد يعتمد النحاة على الفصاحة بهذا المفهوم عندما يحكمون جماليًا على الوجه النحوي، لذلك أخذوا من هذا المفهوم مرتكزًا بلاغيًا فضلاً عن بعده

---

(١) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٣٩٢.

(٢) نصر، عاطف جودة: النص الشعري ومشكلات التفسير، ص٩٠.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط٨/ ١٢٦، وللمزيد ينظر مثلًا: أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٤١٨، ٨/ ٤٧١.

(٤) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٥٣٠، ٣/ ٩١، ٨/ ٣٤٧.

الاحتجاجي، فأدخلوه في التقويم الجمالي لأوجه التحليل النحوي، وبذلك فهو دليل ينظرون إليه من وجهة نظر احتجاجية، على أن الكثير أولى بالتقعيد له والقياس عليه ويمثل القواعد الأصول، وقد ينظرون إليه من زاوية بلاغية بوصفه قويًا شائعًا يعكس أسلوبًا لا مشكلة فيه ولا قبح ولا ضعف، ولهذا تراهم يقولون مثلًا: "أما الشعر فموضع ضرورة، بخلاف القرآن فإنه أفصح اللغات ولا ضرورة فيه"(١)، و: القرآن أفصح الأساليب لا يجوز أن يقاس على نادر الكلام(٢). لذلك قد يصرحون بمفهوم الجمال المرتبط بالفصاحة، إليك مثلًا ما ذهب إليه أبو حيان في تحليل قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ الْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٢/٩٦]. فهو يرى أن "ومن الذين أشركوا" يجوز أن يكون متصلًا داخلًا تحت أفعل التفضيل "أحرص"، فيكون ذلك من الحمل على المعنى، لأن معنى أحرص الناس: أحرص من الناس. ويحتمل أن يكون ذلك من باب الحذف، حذف اسم تفضيل معطوف على المذكور، أي: وأحرص من الذين أشركوا، فحذف الثاني لدلالة الأول عليه. ثم يضيف أبو حيان: "وأما قول من زعم أن قوله: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ معطوف على الضمير[الهاء الواقعة مفعولًا به] في قوله: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ﴾، أي: ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة، فيكون في الكلام تقديم وتأخير، فهو معنى يصح، لكن اللفظ والتركيب ينبو عنه ويخرجه عن الفصاحة، ولا ضرورة تدعو إلى أن يكون ذلك من باب التقديم والتأخير، لاسيما على قول من يخص التقديم والتأخير بالضرورة [الشعرية]"(٣). ولا شك أن مفهوم الفصاحة كان وراء عدم قبول الوجه، لأنه يتنافى وقواعد الترابط الرصفي التي تشكل سبك النص.

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٤/ ١٤٥.

(٢) ينظر مثلًا: أبو حيان: البحر المحيط١/ ١٠٣، ١٥٩، ٣٩١، ٥٥٥، ٢/ ٨٧-٨٨، ٩٦-٩٩، ١١١-١١٢، ١٣٧-١٣٨، ١٦٩-١٧٠، ٣/ ٢٣٦-٢٣٧، ٣١٩-٣٢٠، ٣٤٩.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٤٨١.

وهناك مصطلح جمالي آخر يستعمله المفسرون في معرض تحليلهم النحوي، وهو مصطلح "الجزالة" ولعله يمس الجانبين المادي اللفظي للنظم والدلالي الذي يتجسد به، أي: إنه حصيلة لامتزاج معطيات السبك والالتحام، وذلك حين يظهر بينهما تجانس وتناغم وفقًا للوجه النحوي، وكأن دلالة المصطلح فيما يسوقونه من شواهد من المعايير الجمالية التي تنضوي تحت باب التناسب والتناسق بين شكل العبارة ومضمونها، فتراهم يقولون: وأجزل منه كذا، والذي أعطاه جزالةً كذا، ومثال ذلك تحليل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ [الدخان: ٤٤/٣-٥]. ينطلق الزمخشري من قواعد الأبواب متأملًا علاقة الصفة بالموصوف في: "أمرٍ حكيمٍ"، ولما كان معنى الجملة يفهم من معاني الكلمات وما بينها من ترابط، ومعاني الكلمات تفهم من معنى الجملة نتيجة للتفاعل بين الكل وأجزائه[١]، أدرك الزمخشري الاتساع في قانون التوارد المعجمي، حين رأى أنه جعل كل أمر جزلًا فخمًا بأن وصفه بالحكيم، وهو من الإسناد المجازي، فالأمر لا يوصف بالحكيم بل صاحب الأمر، لأن لفظ "أمر" يدل على غير عاقل، و"حكيم" من صفات العاقلين، وقد وصف به من باب الاتساع، ثم يربط الزمخشري الاتساع بسياق النص، حين يقف عند الاسم المنصوب "أمرًا"، وفي ضوء معطيات السياق وقواعد الأبواب يتبين له أنه يجوز فيه الحالية والمفعولية المطلقة والنصب على الاختصاص، بتقدير: أعني، ولكنه ينطلق من المعطيات الجمالية التي تقتضيها الدلالة النصية، فيرجح النصب على الاختصاص، فبعد أن وصف الأمر بالحكمة زاده جزالة وفخامة بأن قال: أعني بهذا الأمر أمرًا حاصلًا من عندنا، كائنًا من لدنا، كما اقتضاه علمنا وتدبيرنا[٢].

---

(١) نصر، عاطف جودة: النص الشعري ومشكلات التفسير، ص٨٥.

(٢) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٢٧٤-٢٧٥.

والملاحظ أن الزمخشري يرتكز على معطيات السياق النصي، إضافة إلى قواعد الأبواب النحوية، ويبدو له بحسب تأويله أن الأوجه التي ذكرها جائزة، ولكن الأول أقواها، لأنه يفيد الجزالة والفخامة بفضل تحقق السبك والالتحام.

ولهذا نراهم يقولون مثلًا في سياق الترجيح والتضعيف: "الذي يقضي به الذوق السليم، وتقتضيه جزالة النظم الكريم أنه...وقع حالًا"[١]، و"يأباه جزالة النظم الكريم"[٢]. وهي معايير جمالية تتحقق عندما يقود الوجه إلى نظم يتميز بقوة السبك والالتحام في نسيج النص.

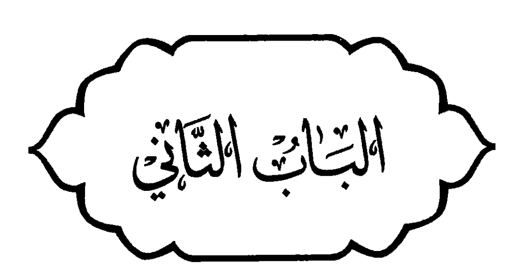
ومن تلك الأسس الجمالية رهافة الذوق اللغوي الناتجة عن التبصر بكلام العرب وخصائصه، وهو معيار يرتبط بالقبول في المقام الأول، فضلًا عن تحقق السبك والالتحام، إليك مثلًا تحليل قوله تعالى: ﴿قٓ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ① بَلْ عَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا شَىْءٌ عَجِيبٌ ② أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾ [ق: ٥٠/١-٣]. يستند الزمخشري إلى قواعد الأبواب وفقًا لمعهود النظم، في ضوء معطيات السياق النصي، فيرى أن الظرف "إذا" منصوب بمضمر معناه: أحين نموت ونبلى نرجع؟ ويجوز أن يكون الرجع بمعنى المرجوع، وهو الجواب، ويكون من كلام الله تعالى استبعادًا لإنكارهم ما أنذروا به من البعث، والوقف قبله على هذا التفسير حسن. ثم يتساءل الزمخشري: "فإن قلت: فما ناصب الظرف إذا كان الرجع بمعنى المرجوع؟ قلت: ما دل عليه المنذر من المنذر به، وهو البعث"[٣]. ثم يعقب عليه أبو حيان ردًا على تأويل "رجع" بمعنى "مرجوع"، مرتكزًا على خصوصية الذوق اللغوي، والتبصر بلسان العرب وخصائصه، فيقول: "وكون "ذلك رجع بعيد" بمعنى مرجوع، وأنه من كلام الله تعالى، لا من كلامهم، على ما شرحه مفهوم عجيب، ينبو عن إدراكه فهم

(١) أبو السعود، محمد بن محمد: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم المعروف بتفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د. ت، ١/ ١٩١.
(٢) أبو السعود، محمد بن محمد: تفسير أبي السعود، ٢/ ٢٣٠.
(٣) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٣٨٤.

العرب"[1]. وهو في ردة المطلق من معهود النظم الذي يندرج ضمن مفهوم القبول.

وإذا علمنا أن هذه المعطيات النصية السالفة، بتضافرها مع القواعد النحوية ولاسيما قواعد التوجيه كانت من جملة الأدلة في الحوار التفسيري، لكل من نصوص الفقه والعقيدة، كان حريًا بنا أن نتناول ذلك في الباب الآتي، لنرى كيف يتعامل المفسر مع الدلالة النصية في ضوء الأدلة السالفة الذكر، وكيف تخضع لثقافته وانتمائه المذهبي.

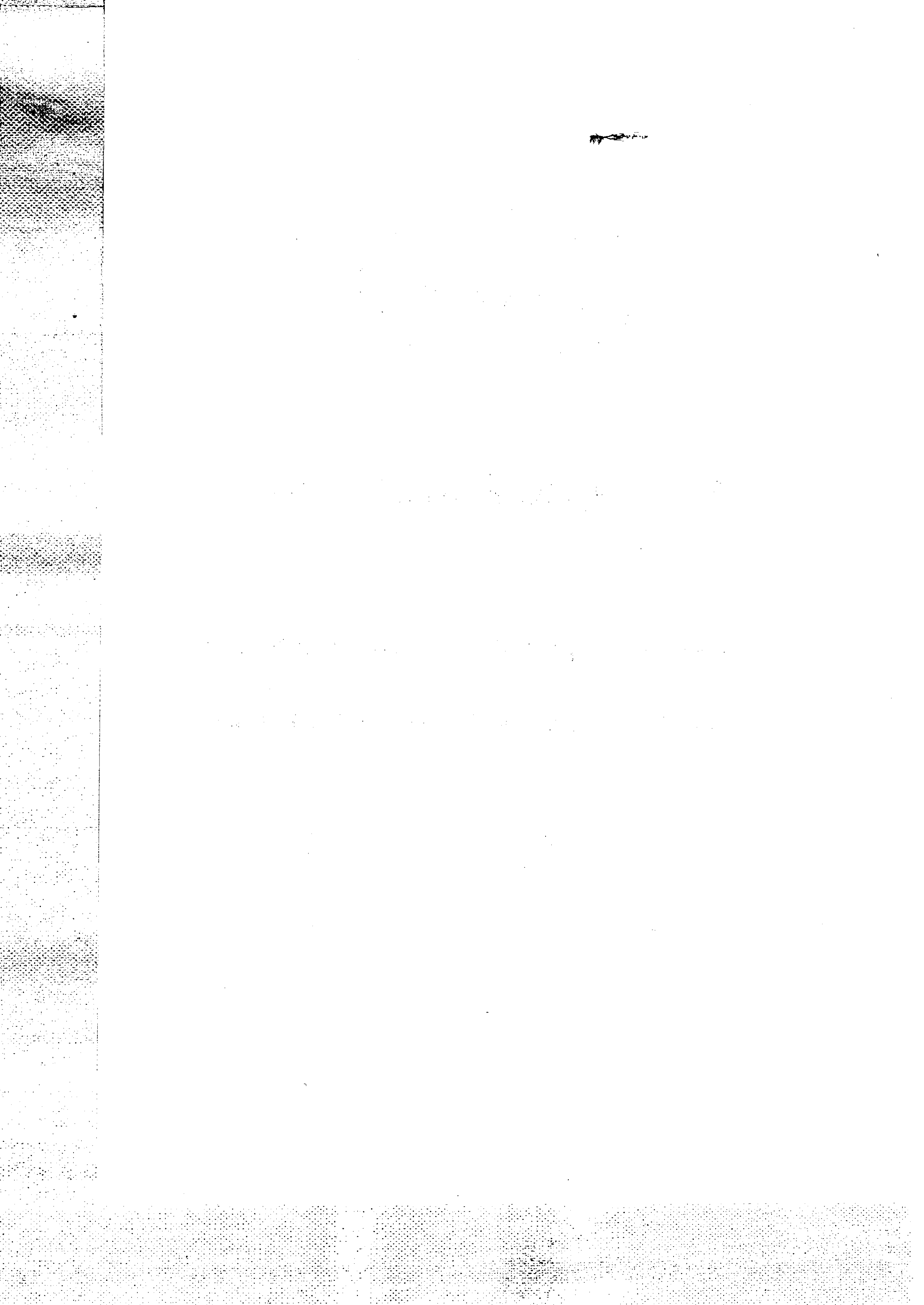
(١) أبو حيان: البحر المحيط٨/ ١٢٠.



الجانب التطبيقي

الفصل الأول: التأويل وقضايا النحو في نصوص التشريع.

الفصل الثاني: التأويل وقضايا النحو في نصوص العقائد.



الفصل الأول

التأويل وقضايا النحو في نصوص التشريع

تمهيد:

نزل القرآن الكريم هدًى ورحمة للبشرية جمعاء، فكان أن نظم حياة الإنسان المسلم وعلاقته بالخالق سبحانه وبالإنسان والوجود عامة، وكان من ميزات هذا الكتاب الكريم أنه قدّم التبليغ الإلهي بأسلوب فني فريد، تميز بمنتهى الجمال والكمال، فجاء نسيجه اللغوي معجزًا تحدى كل من سمعه بأن يأتي بسورة من مثله. وقد كان التشريع من جملة الأمور التي نزل بها التبليغ الإلهي، إذ بين القرآن الكريم أن الخالق سبحانه شرّع جملة من الأحكام التي تدرّج في سَنِّها، وأوجب على المسلم أن يلتزم بها، لينظم حياته بأن يطبق ما أمره الله تعالى به.

وقد رافق نزول الآيات الكريمة جملة من العناصر الخارجية المحيطة بها، التي شكلت الكثير من معانيها، وتمثلت هذه العناصر بأسباب النزول، والسنة الشريفة فضلًا عن السياق الثقافي الذي أحاط بالقرآن الكريم عامة. وقد أسهمت هذه القضايا إسهامًا ملحوظًا في تحديد الكثير من الأحكام التشريعية، وفي التجاذب والحوار والخلاف بين الفقهاء، في ردودهم وتصورهم الدلالة المناسبة.

ولما كان النص القرآني يتصف بنسيج فني معجز، وتحيط به معطيات خارجية متنوعة، أصبح يتميز بثراء دلالي لا مثيل له، ثم أسهم التطور في نمو هذا الثراء الدلالي لآيات الذكر الحكيم، إذ تطور التفسير وتشعب نتيجة للامتزاج بالأمم

الأخرى وتطورات الحياة، فكلما ازداد الاحتكاك بالثقافات الأخرى أصبح النص القرآني الذي يمثل دستور المسلم بحاجة إلى قراءة تستوعب متغيرات الواقع بمختلف ألوانه، ومع مرور الأيام تنوعت الأفهام، وتشعبت المذاهب الفقهية، وحظي النص القرآني بخدمة لم يحظ بها سواه، ففسِّر بمستويات وتوجهات متعددة، وخضع لتأويلات متنوعة، فكان أن اغتنت الثقافة العربية الإسلامية، بفضل ذلك النظر الذي استفاد من الأمم الأخرى، ومن الوقائع الجديدة التي طرأت على حياة المسلم.

ويبدو أننا "إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول عنها: إنها حضارة فقه"[١]، فقد كان الجانب الفقهي الشغل الشاغل لاستيعاب المتغيرات التي تواجه المسلم بفتوحاته وصراعه الثقافي الدائم آنذاك، فتطور الفقه بأن تشكّلت أصوله، وكانت مراعاتها واجبة على من ينظر في النص القرآني، وهي: النص، والإجماع، والقياس[٢]، ويبدو للمتأمل أن كلًا منها ينضوي تحته جملة من الأدلة الفرعية، لدى الفقهاء، ويتداخل مع الآخر في جانب ما، فالنص يراد به جملة المعطيات اللغوية المنقولة أو المسموعة التي يستند إليها، في حين أن الإجماع يقصد به في علم الفقه اتحاد رأي علماء الأمة[٣]. أما القياس فكان من الأدلة العقلية التي ارتبطت

(١) الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص٩٦.
(٢) للتوسع في ذلك ينظر: الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ص١٠٩-١٧٣.
(٣) حول دليل الإجماع ينظر: الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ص ١٢٤-١٣٦، وألحيان، مولاي الحسين: السياق وفهم النص الشرعي: دراسة في الوظيفة والدلالة، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان: أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، دار أبي رقراق بالرباط، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص٥٦٧-٥٦٨، والخِن، مصفى سعيد: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٥، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص ٤٥٥-٤٥٩.

بالاجتهاد، ولابد له من أصل وفرع وعلة وحكم[١]، وقد كان يعتمد الواقع اللغوي والاستنتاج الذهني وله ضروب متنوعة. فضلًا عن ذلك فثمة أدلة أخرى مختلف فيها، مثل الاستصحاب ومذهب الصحابي، والمصالح المرسلة، وعمل أهل المدينة، والعادة والعرف، وسدّ الذريعة وغيرها[٢].

ولما كان التأويل لصيقًا بالنص القرآني، تميز النظر الفقهي بالتأويل شأنه شأن غيره من الجهود التي تناولت القرآن الكريم، واللافت للانتباه أن النص القرآني شكل خلافًا مهمًا في التأويل الفقهي، وإذا نظرنا في الآراء المختلفة في المسألة الواحدة، وجدنا أن كلًا منها له أدلة مقنعة تجعلنا نسلِّم بمشروعيته، ذلك أن جهود الفقهاء بمجملها قد راعت قضايا السياق، بأن نظرت في مكونات النص وتوثّقت من الأحاديث، وتوخّت عادات العرب بلغتها وثقافتها، ووضعت مقتضيات التشريع الإسلامي بالحسبان، وهي تنظّر وتحدّ الحدود، أي: كانت دراستهم تراعي المعطيات النصية من جوانبها كافة، فنظروا في النص ووظّفوا كل ما يمكن أن يخدمهم في تحديد الدلالة الفقهية، ليقدموا خلافًا مشروعًا ودراسة عميقة لنصوص التشريع، من الصعب أن تتجاوزها وتجتهد من غير النظر فيها وأخذها بالحسبان، ولا يمكن أن يتجاوزها من يروم فهم القرآن الكريم.

---

(١) حول مفهوم دليل القياس في الفقه ومشروعية الاستدلال به ينظر: الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ص ١٣٧-١٧٣، والخِن، مصطفى سعيد: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص ٤٧٠-٥٢٥، والرّوكّي، محمد: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص١١٣، ٣٩٧-٤٤٢.

(٢) لمناقشة هذه الأدلة ومشروعيتها في الدرس الفقهي ينظر: الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ص ١١٢-١٣٦، والخِن، مصطفى سعيد: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص ٥٢٩-٥٦٣، والزنكي، نجم الدين قادر كريم: نظرية السياق دراسة أصولية، دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٣٤٨-٣٦٦، والخفيف، علي: أسباب اختلاف الفقهاء، دار الفكر بمصر، ط٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص ٢٢٤-٢٤٧، والرّوكّي، محمد: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص ٤٦٩-٥٠٢.

وإذا كان الهدف من تحليل النصوص التشريعية هو الوصول إلى الدلالة الدقيقة عن طريق مكونات المعنى، فإن القضايا النحوية ممتزجة في التشكل الدلالي، ويلحظ المتأمل أن تلك القضايا في الدرس الفقهي كانت حصيلة لتشكل المعنى الدلالي أحيانًا، ودليلًا من بين الأدلة التي تسهم في توجيه الدلالة الفقهية أحيانًا أخرى، ومن ثم كان للجانب النحوي في الفقه حضور ملحوظ. وهكذا فالوقوف على جهود الفقهاء في التحليل النصي يبين لنا كيف نظروا في مكونات النص، وكيف تتضافر تلك المكونات وتتعاضد في تشكيل المعنى، لتجعل العناصر التركيبية تكتسي معاني نحوية محددة كالأدوات أو الأساليب أو الجوانب النحوية الأخرى، وهنا نجد كيف يوجّه التفاعل السياقي الدلالة النصية، بأن يحدّد الدلالات الجزئية التي تسهم في رسم الصور الدلالية الكلية، وفي الوقت نفسه تُحدَّد الدلالات التركيبية، أي: يكون أمامنا مشهد من التفاعل السياقي بين الكل والجزء أو بين الجزء والكل، بين المادة الملفوظة والمعاني الذهنية، بين عناصر السياق اللغوي والملابسات الخارجية المحيطة بالنص، إنها علاقة تأثر وتأثير فيما بين المعطيات النصية كلها، التي من ضمنها العناصر التركيبية.

هذا، وقد راعى البحث جملة من المسائل المنهجية في هذا الفصل، من أهمها: الاكتفاء بالآراء التي تمسّ الجانب النحوي في توجيه الدلالة الفقهية، واستحضار التركيب المفترض الذي يؤدي إليه التأويل لدى الفقهاء، ومدى مشروعية التأويل في ضوء معهود النظم والقواعد النحوية ومعطيات النص، والاكتفاء بأبرز الأدلة عند كل منهم، بعيدًا عن الجدل من خلال الاحتمالات التي يفترضونها، ويسهبون فيها عن طريق السبر والتقسيم.

وقد اكتفى البحث بأهم المصادر الفقهية في الفكر السنّي، ولم يهدف إلى استقراء الآراء، لأن الغاية هي دراسة المعطيات النصية وقضايا النحو، التي تشكل المعنى لدى الفقيه، بعيدًا عن التتبع الدقيق لعرض الجهود لدى علم من الأعلام، أو مذهب معين، فاعتمد على أهم المصادر التي تعرض للأدلة النصية في الميدان الفقهي، في المؤلفات والتفاسير القرآنية بتوجهاتها المختلفة، إذ

اعتمد على جهود تمثل المذاهب المشهورة في الفكر التشريعي لدى السنّة، فمن المذهب الشافعي اعتمد بصورة أساسية على "أحكام القرآن" للإمام الشافعي (٢٠٤هـ)، الذي يتميز بإيراد الأدلة النصية، و"المجموع" للإمام النووي (ت٦٧٦هـ) الذي يعدّ من أهم مؤلفات المذهب الشافعي، ومن المذهب الحنفي "أحكام القرآن" للإمام أبي بكر الجصاص الحنفي (٣٧٠هـ)، ومن المذهب المالكي "أحكام القرآن" لابن العربي (ت٥٤٣هـ)، و"بداية المجتهد" لأبي الوليد ابن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، ومن المذهب الظاهري "المحلَّى" لابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، فضلًا عن ذلك فقد اعتمد على بعض المؤلفات الفقهية الأخرى، التي تقدم المزيد من الأدلة مثل "مجموع فتاوى ابن تيمية" للإمام أحمد ابن تيمية الحنبلي (ت٧٢٨هـ) وغيرها. كذلك اعتمد على أبرز التفاسير في الفكر السنّي التي تعرض للأدلة النصية في قضايا الفقه، وهي تفاسير تتميز بالطابع اللغوي وتتنوع بين النقل والعقل، فمن التفاسير ذات الطابع النقلي تفسير الطبري (ت٣١٠هـ)، ومن الأخرى ذات الطابع العقلي تفسير الفخر الرازي (ت٦٠٤هـ)، وتفسير القرطبي للإمام شمس الدين القرطبي (٦٧١هـ)، واعتمد أيضًا على تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (ت٧٤٢هـ) الذي اشتهر بطابعه اللغوي، ونزعته الظاهرية في الفقه وتحليل النصوص القرآنية، فضلًا عن تفسير ابن كثير(٧٧٤هـ).

وفي ضوء ما سبق سنعرض لتلقي الفقهاء للنصوص القرآنية، لنتعرف طبيعة الخلاف الفقهي المبني على تأويل الدلالة النصية الممتزجة بقضايا النحو، فنبين الصلة بين تأويل الدلالة والجانب النحوي، وطبيعة الأدلة المعتمدة التي تشكل الدلالة في أذهانهم، ومشروعية التنوع في الآراء، والخلاف والحكمة منه، ومدى قبوله أو ردّه. فنقف عند خمسة نصوص تتناول أحكامًا فقهية متنوعة، وهي: حكم المتشابه ومشروعية التأويل، وأحكام الوضوء، وحكم المستجير بالحرم وفرض الحج وقبول التوبة، وحكم المحاربين وقبول التوبة، وحكم الذي بيده عقدة النكاح للمطلقة بعد الخلوة والعفو عن المهر. ويعد تأويل هذه

النصوص نموذجًا مناسبًا لطبيعة التأويل الفقهي في تحديد الدلالة التشريعية عامة، ولاسيما التأويل الذي يمس الجانب التركيبي.

وتحسن الإشارة إلى أننا نظرنا إلى الأدلة نظرة تختلف عن التقسيمات الشائعة في أصول الفقه، وذلك بسبب طبيعة الواقع التحليلي للنصوص، وما لمسناه من أدلة في ضوء علم اللغة الحديث، فالمعطيات النصية نقصد بها جملة المعطيات التي تشكل النسيج النصي من داخله ومن خارجه، وهي التي سبق أن ذكرناها في الفصل الماضي، وبذلك يضم مفهوم النص أدلة كثيرة من داخل النسيج اللغوي القرآني (السياق اللغوي)، مثل الدليل السابق والدليل اللاحق ومعاني المفردات والمناسبة الدلالية والتركيبية بين عناصر النظم، وغيرها. وكان لكل من هذه الأدلة صور وتسميات مختلفة، ويضم النص أيضًا أدلة من خارج النص القرآني، أي: من السياق الخارجي الذي تمثل في السنة الشريفة، وبكل المعطيات التي تحيط بالنص، وتسهم في تشكيل معناه، فكان أن دخل في المفهوم طائفة من الأدلة الخارجية التي أسهمت في تحديد الدلالة، مثل الأخبار، وآراء الصحابة والمفسرين عامة، وعادات العرب. أما الإجماع فنقصد به الإجماع الفقهي، والإجماع النحوي عندما يساق بوصفه دليلاً يرتكز عليه في مجريات التأويل وتحديد الدلالة. وقد توسعنا في مفهوم القياس، فلم نقتصر على المفهوم الذي ينحصر بالقضايا الفقهية الاجتهادية، بل جعلناه يشمل كل المظاهر القياسية التي تسهم في تحديد الدلالة المؤولة، كالقياس اللغوي وغيره. كما أضفنا أدلة أخرى وهي القواعد النحوية التي تتمثل بجملة القوانين التركيبية المختزنة في ذاكرة العربي، التي تجعل سليقته تحكم على نظام النص أو الجملة بأنه سليم أو غير سليم، وتتمثل أيضًا بجملة القواعد النحوية التي استخلصت من نظام اللغة التركيبي بمقولات نظرية، فقد كانت هذه الأمور من أبرز الأدلة المعتمدة في الحوار والجدل وفي تحديد المعنى المؤول، كما أضفنا المتلقي بوصفه طرفًا يؤثر في التشكيل الدلالي. ومن ثم نكون قد أضفنا بعض الأدلة، وأدرجنا كل الأدلة المختلف فيها في أصول الفقه، مثل رأي الصحابي والعادة والعرف وغيرها، ولكن بمسميات وتقسيمات مختلفة.

أوّلًا-حكم المتشابه ومشروعية التأويل:

تشغل ثنائية الاجتهاد والنقل في الفكر الفقهي مساحة واسعة من الخلاف، ونلحظ أن الذي يقول بالاجتهاد يعتمد أدلة متنوعة مشروعة، وكذلك الذي يقول بالنقل، ومما يعدّ من المسائل النصية الخلافية بينهم في هذا الأمر نصوص المتشابه في القرآن الكريم، فقد كانت مدار خلاف في الفقه، بين تأويلها أو التسليم بها كما هي من غير اجتهاد، وفي الآية التالية سنعرض لبيان حكم المتشابه في القرآن الكريم وموقف العلماء منه، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٣/ ٧].

نشير بداية إلى أنه عند بحث أي مسألة فقهية، لابد من معرفة كيفية التفكير في النصوص الشرعية، ففهم النص يجب أن يسير مسارًا شرعيًّا لا مسارًا لغويًّا أو منطقيًّا فقط، لأن مراد الشارع لا يفهم بفهم ألفاظ النص وحدها، وإنما بفهمها وفهم القرائن الشرعية التي تسهم في تكوين المعنى[(١)]. ونورد فيما يلي أبرز التفاسير للآية الكريمة حتى نصل إلى موضع الخلاف والتأويل. يقصد بالكتاب في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾: القرآن، ثم يخبر تعالى أن في القرآن ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾، أي: واضحات الدلالة، ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾: وأخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم، ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾: هن فواتح السور أو الفرائض، والأمر والنهي، والحلال والحرام، وقيل: أصل الكتاب، وإنما سماهنّ أمّ الكتاب، لأنهن مكتوبات في جميع الكتب[(٢)]. ولهذا قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾، أي: ضلال وخروج عن الحق إلى الباطل، ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾: إنما يأخذون من القرآن بالمتشابه الذي يمكنهم

---

(١) خضر، نبيل حامد: الخيرية في النصوص القرآنية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، ع ٢٠/ ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص٢٠.

(٢) ابن كثير: تفسير ابن كثير٢/ ٦-٧.

أن يحرّفوه إلى مقاصدهم الفاسدة، ولهذا قال: ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾، أي: تحريفه على ما يريدون[١]. ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ﴾: وما يعلم تفسيره أو مراده....

ولكن من المؤهل أو المختص بتأويل المتشابه؟ اختلف المفسرون في ذلك، فهل هو الله تعالى فقط؟ أم الله والراسخون في العلم؟ وبناء عليه اختلفوا في حكم الوصل والوقف في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾. في تأويل قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، فهل "الراسخون" معطوف على لفظ الجلالة "الله"، بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه فيشملهم الحكم؟ أم هو كلام مستأنَفٌ ولا علاقة للراسخين بمعرفة المتشابه، ويكون ذكرهم بمعنى الخبر عنهم أنهم يقولون: آمنا بالمتشابه وصدّقنا أنّ أمر ذلك لا يعلمه إلا الله؟

قال بعضهم: المعنى: وما يعلم تأويل ذلك إلا الله وحده منفردًا بعلمه. وأما الراسخون في العلم، فإنهم ابتُدئ الخبر عنهم بأنهم يقولون: آمنا بالمتشابه والمحكم، وأنّ جَميع ذلك من عند الله[٢]. فيكون الكلام على القطع والاستئناف، وبحسب هذا التأويل يكون "الراسخون" مبتدأ خبره جملة "يقولون". وهذا قول جمهور العلماء، من أبرزهم ابن عباس وعائشة وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ) ومالك بن أنس (ت١٧٩هـ) والكسائي والفرّاء وغيرهم، ومن المعتزلة أبو علي الجُبَّائي (ت٣٠٣هـ)[٣]. وبحسب هذا الرأي ينحصر علم المتشابه في الخالق سبحانه ولا ينبغي الاجتهاد والتأويل في فهمه.

---

(١) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٢/٨-٩.
(٢) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٠١.
(٣) الجصاص، أبو بكر أحمد: أحكام القرآن، دار الكتاب العربي ببيروت، تصوير عن الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ٢/ ٤-٥، والرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٦٥، والرازي، فخر الدين محمد: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ١/ ٣٨٧، وأبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٠٠.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، وهم مع علمهم بذلك ورسوخهم في العلم يقولون: "آمنا به كلّ من عند ربنا"[١]. وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلًا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم، فيكون الكلام على الوصل، و"الراسخون" اسمًا معطوفًا على لفظ الجلالة[٢]. وهذا القول مروي عن جماعة قليلة قياسًا بالسابق، منهم مجاهد وأكثر المتكلمين[٣]. ووفقًا لذلك يكون باب الاجتهاد مفتوحًا أمام المشرّع في تأويل المتشابه.

وذهب فريق ثالث إلى أنه يجوز القطع على الاستئناف كما يجوز الوصل بالعطف، وذلك بحسب معنى كلمة "تأويل"، فإذا كان المقصود بالتأويل حقيقة الشيء فالوقف على لفظ الجلالة، لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمها إلا الله عز وجل، ويكون قوله: "وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلمِ" مبتدأ، و﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ خبره. وأما إن أريد بالتأويل التفسير والتعبير والبيان عن الشيء، فالوقف على: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علمًا بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه[٤]. وكأن هذا الرأي ساقه الجماعة للرد على علم جماعة المتكلمين، فالواضح أن هذا الرأي يتكون من فهمين لكلمة "تأويل"، ليربط تناول المتشابه بهما، فإذا أريد بالتأويل حقائق الأشياء كالأمور الغيبية المحظورة، مثل صفات الخالق سبحانه، وخلق القرآن ومسألة خلق الأفعال والتجسيم أو التنزيه ونحوها فهذا المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، فيكون الوقف على لفظ الجلالة. أما إذا أريد بالتأويل التمعن في معاني النص لفهمها بعيدًا عن معرفة الحقائق الغيبية السالفة الذكر، فمعرفة المتشابه من اختصاص العلماء أيضًا، ويكون الوقف على "آمنا به"، وبذلك فإن هذا الفهم للتأويل يمثل فكر الجماعة للرد على المتكلمين. من جانب آخر فإن هذا الرأي

---

(١) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٠٣، والرازي: المحصول في علم الفقه١/ ٣٨٨.
(٢) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٢٠٤.
(٣) الرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٦٥.
(٤) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٢/ ١١-١٢.

يمثل حلًا توفيقيًا في فكر الجماعة، فقد عزز فكرة النقل مثلما سمح بالاجتهاد والتأويل للمتشابه على ألّا يتناول الغيبيات، وكأنه يجعل من نصوص القرآن الكريم قسمين: قسم يسلّم بمعانيه بحسب معطيات الظاهر، ولا يحتمل التأويل والاجتهاد، وقسم آخر يخالف سابقه فيحتمل التأويل والاجتهاد، وهذا القسم إذا لم يتعلق بالغيبيات فلا مشكلة في تأويله في ضوء المعطيات النصية والمعهود الشرعي وقوانين النظم، أما إذا تعلق بالغيبيات فلا يجوز تأويله، لأن ذلك من اختصاص الخالق سبحانه.

يستند أصحاب الرأي الأول القائلون بالقطع والاستئناف إلى جملة من الأدلة النصية التي تشكل المعنى، وهي: معطيات السياق اللغوي السابقة واللاحقة التي تحقق الالتحام بين الوحدات الدلالية للنظم في النص، والتناص، والبلاغة ومعهود النظم ومعطيات المقام، والأداء الأمثل، فضلًا عن الإجماع والقياس.

فمن استنادهم إلى الدليل النصي السابق، قول بعضهم: ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم، إذ قال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾. ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزًا للراسخين في العلم لما كان طلبه ذمًا، لكن قد جعله الله تعالى ذمًا، وهذا يرجح أنهم غير عالمين به وينبغي ألّا يسعوا في تأويله[1].

وكذلك يستدل أصحاب هذا الرأي بالمعطيات السياقية اللاحقة التي يتحقق بها الانسجام، ويمزجون هذا الدليل بالتناص نظرًا لتداخل الأدلة النصية، ففي أساليب العربية قد تبتدئ بالكلام، فيبين أول لفظه عن المقصود من آخره، وقد تبتدئ بالكلام، فيبين آخر لفظه عن المقصود من أوله، أي: يفسر بعض الكلام بعضه الآخر، وربما ابتدأت بالكلام فيعرف المقصود من دون الإيضاح باللفظ لا من أوله ولا من آخره[2]، فيكون ذلك من خلال التفاعل الكلي

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٦٥

(٢) الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية ببيروت، د. ت، ص٥٢-٥٣.

للنسيج النصي، ثم إن "ترابط الجمل بعضها ببعض وتجاورها في بنية النص الواحد...[يجعلها] مسؤولة عن تكوين سياق نصي معيّن يساعد على تفسير التراكيب داخل النص، وكل جملة في النص لا يمكن فهمها إلا من خلال ترابطها بأخواتها في النص"(١)، لذلك يقول الرازي تعليقًا على الجملة اللاحقة "يقولون آمنا به": إن الله تعالى مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به، ويضيف مستعينًا بالتناص: "وقال في أول سورة البقرة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢/٢٦]. فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح، لأن كل من عرف شيئًا على سبيل التفصيل، فإنه لا بد أن يؤمن به، فإذا كانوا عالمين به فما قيمة تخصيصهم بذلك؟ أي: ما قيمة "يقولون آمنا به كل من عند ربنا"(٢)؟ وهذا يدل على أنهم غير عالمين به، فليست المسألة من باب العطف والإشراك، بل هي على الاستئناف، فـ"الراسخون" يتصدر كلامًا منقطعًا عما قبله.

كما يستعينون بالتناص المتمثل بالقراءة القرآنية الأخرى، يذكر الطبري أن من قال: إن الراسخين لا يعلمون تأويل ذلك، وإنما أخبر الله تعالى عنهم بإيمانهم وتصديقهم بأنه من عند الله، فإنه هو الصواب. ثم يرجح بالقراءة بقوله: وهو فيما بلغني مع ذلك في قراءة أبيّ وابن عباس: "وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي العِلم"(٣)، وفي قراءة عبد الله: "إِنْ تَأْوِيلُهُ إلا عِنْدَ الله وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ"(٤). وهذا من مرجحات الوجه(٥).

(١) عبد اللطيف، محمد حماسة: الجملة في الشعر العربي، مكتبة الخانجي ومطبعة المدني بالقاهرة، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص٧٢.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٦٦، وأبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٠٠-٤٠١.
(٣) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٠٤، وابن كثير: تفسير ابن كثير ٢/ ١١.
(٤) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٠٤، وابن كثير: تفسير ابن كثير ٢/ ١١، وأبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٠١.
(٥) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٠٤، وأبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٠١.

ومن أدلتهم التي يعتمدونها أيضًا فصاحة التركيب ومعهود النظم، إذ يذكر أصحاب هذا الرأي أنه لو كان "الراسخون فِي العلم" معطوفًا على "إِلَّا الله" لصارت جملة "يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" كلامًا منقطعًا عما قبله، وهذا بعيد عن ذوق الفصاحة، لأنها إذا كانت منقطعة كان الأولى أن يُسبق المضارع بضمير مع الواو، أو بالواو، فيقال: وهم يقولون آمنا به، أو: ويقولون آمنا به. وذلك بحسب معهود النظم في كلام العرب وما تقتضيه فصاحة التركيب. ويعززون رأيهم بعناصر السياق اللغوي اللاحقة لبيان بلاغته وقوته، فقوله تعالى: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة[1]. وهنا نلحظ أن قضايا النحو كانت من بين الأدلة ولكنها ليست بالمفهوم العلمي للنحو الذي نتدارسه، وإنما بمفهوم نحو اللغة المكتسب في الكفاية اللغوية المختزنة في ذهن ابن البيئة العربية، التي تمكنه من التحدث بها والحكم على جملها بالصواب والخطأ، أو القوة والضعف، أو الجمال والقبح، من خلال سليقته اللغوية. إنه المعرفة الضمنية بقواعد اللغة التي اكتسبت بالمعايشة الاجتماعية، والتي تمكنه من الحكم على الجمل والتراكيب النصية بالصواب أو الخطأ[2]،

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٦٦، وأبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٠١.

(٢) إن فكرة الكفاية اللغوية التي يقصد بها المعرفة الضمنية بقواعد اللغة عند ابن البيئة إنما تعود إلى العالم الأمريكي تشومسكي، للتوسع في ذلك ينظر: زكريا: ميشال: الألسنيّة التّوليديّة والتّحويليّة وقواعد اللّغة العربيّة، (النظرية الألسنية)، ص٣١، وزكريا، ميشال: قضايا ألسنيّة تطبيقيّة، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩٣م، ص٦١-٦٣، وخرما، نايف: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص١١٥-١١٦، وعمّار، سام: نحو رؤية جديدة لتدريس النّحو العربي على المستوى الجامعي في ضوء النظريّات الحديثة في اللّغة وعلم النفس مقال ضمن مطبوعات ندوة النّحو والصّرف، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، مطابع مؤسسة تشرين، سورية، ١٩٩٤م، =

وبذلك فإن نحو العربية الذي يكمن في أذهان أبنائها جعله المفسرون فيصلًا ودليلًا مستمدًا من المجتمع ليحتكموا إليه.

ويسوق أصحاب هذا الرأي بعض الاحتمالات ليردوا عليها، مستعينين بقواعد التوجيه المستمدة من النص، وقضايا النحو، يتساءلون: فإن قيل: إن جملة "يَقُولُونَ" كلام منقطع عما قبله، فيكون خبرًا لمبتدأ محذوف، والتقدير: هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به، فإنا نقول: هذا رأي مدفوع، لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار[1]، فلا حاجة لأن نقدر مبتدأ ونجعل جملة "يقولون" خبرًا عنه، إذا أمكن حمل الكلام على الظاهر. وإن قيل: إن جملة "يقولون" حال من الراسخين فلا يستقيم ذلك، لأنّ صاحب الحال هو الذي تقدم ذكره، وههنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم، ويلزم أن يكون الله تعالى قائلًا: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [2]، وهذا كفر، فوجب أن يجعل قوله ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ حالًا من الراسخين، لا من الله تعالى مع الراسخين، فيكون ذلك تركًا للظاهر. فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر، ولا حاجة تدعو إلى ترك

= ص١٨٥، ١٨٧-١٨٨، وعمايرة، خليل: النّظريّة التّوليديّة التّحويليّة وأصولها في النّحو العربي، المجلة العربية للدراسات اللغوية، مج٤، ع١، معهد الخرطوم للدراسات اللغوية، ص٣٧-٣٨، وغازي، يوسف: مدخل إلى الألسنيّة، منشورات العالم العربي الجامعية بدمشق، ١٩٨٥م، ص٢٣٣، وإيلوار، رونالد: مدخل إلى اللسانيات، ترجمة بدر الدين القاسم، منشورات جامعة دمشق، ١٩٨٠م، ص١٣٨، وجرين، جودث: علم اللغة النفسي، ترجمة وتعليق مصطفى التوني، الهيئة المصرية العامة، ١٩٩٣م، ص١٢١-١٢٢، ١٣٣، وص٢٧ الحاشية(١)، وليونز، جون: نظريّة تشومسكي اللّغويّة، ترجمة وتعليق حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ط١، ١٩٨٥م، ص١٨١، ويوسف، جمعة سيّد: سيكولوجيّة اللّغة والمرض العقلي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، ع ١٤٥، ١٩٩٠م، ص٤٧-٥١.

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٦٦.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٦٦.

الظاهر، فكان حمل الكلام على القطع والاستئناف أولى، وعليه يخرج "الراسخون" من علم المتشابه وتأويله[١].

كما يستعين أصحاب هذا الرأي بالأداء الأمثل الذي لا يخفى أثره في الجانبين الدلالي والنحوي معًا، وذلك عندما يرون أن الأداء الأمثل يكون بالوقف على لفظ الجلالة "الله"، إذ يقولون: إن الوقف التام[٢] في مذهب أكثر العلماء إنما هو في نهاية قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وما بعده ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ كلام آخر مستأنف[٣].

ومن الأدلة التي يرتكز عليها أصحاب هذا الوجه معطيات المقام المتمثلة ببعض الأخبار المذكورة عن الصحابة، فقد ذكر عن عائشة رضي الله عنها في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ أنها قالت: كان من رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه، ولم يعلموا تأويله[٤]. وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يجهله أحد، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى[٥]. يقول أصحاب الوجه تعليقًا على ذلك: فقد ذكر عن الصحابة أن المتشابه مثل فواتح السور غير معلوم، ولا يعلم تأويله إلا الله تعالى وحده، فوجب أن يكون قولهم حقًا ينبغي أخذه بالحسبان، وجعله من بين الأدلة التي يعتمد عليها في توجيه

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٦٦، وأبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٠٠.
(٢) المقصود بالوقف التام: هو الوقف على الكلام الذي يحسن قطعه عما بعده، كما في الفواصل ورؤوس الآي عند تمام القصص وانقضائها، ينظر: الداني، أبو عمرو عثمان: المكتفى في الوقف والابتدا، تحقيق يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٢، ١٩٨٧م، ص ١٤٠.
(٣) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٠٠.
(٤) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٢٠١.
(٥) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٢٠٢-٢٠٣، والرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٦٦.

المعنى، لقوله عليه السلام في بعض الروايات: "أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم"[1].

ويستعينون أيضًا برأي الجمهور الفقهي والنحوي، ولعل هذا يمثل مظهرًا من مظاهر الإجماع، يقول أبو حيان: فكان قول عامة العلماء مع مساعدة مذاهب النحويين له أولى من الرأي الثاني[2].

كما يرتكز أصحاب هذا الرأي على معطيات القياس العقلي في ضوء المعهود الشرعي للتوصل إلى المغزى الديني للمتشابه الذي يجهله المسلم، يقول الرازي: "فالأفعال التي كلِّفنا بها قسمان: منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا، كالصلاة والزكاة والصوم، فإن الصلاة تواضع محض وتضرع للخالق، والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير، والصوم سعي في كسر الشهوة. ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه، كأفعال الحج فإننا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة مثلًا، ثم اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذا يحسن الأمر منه بالنوع الثاني، لأن الطاعة في النوع الأول لا تدل على كمال الانقياد، لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه، أما الطاعة في النوع الثاني فإنها تدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم، فإذا كان الأمر كذلك في الأفعال فلم لا يجوز أيضًا أن يكون الأمر كذلك في الأقوال؟ وهو أن يأمرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما نقف على معناه، وتارة بما لا نقف على معناه، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر، بل فيه فائدة أخرى، وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن

---

(۱) الرازي: مفاتيح الغيب٢/ ٦، والحديث في: العجلوني، إسماعيل: كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط٢، ١٣٥١هـ، ١/ ١٣٢.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٠٠-٤٠١.

المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فإنه يبقى قلبه متلفتًا إليه أبدًا، ومتفكرًا فيه أبدًا، ولباب التكليف إشغال السر بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه، فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدًا مصلحة عظيمة له "[1].

هذه هي الأدلة التي ارتكز عليها أصحاب الرأي الأول، والملاحظ أنها غنية متنوعة، وقد كانت مستمدة من معطيات السياق اللغوي الأدلة السابقة، واللاحقة، والتناص، والجانب البلاغي المتمثل في معهود النظم، والمقام بمعطياته المختلفة، والأداء الأمثل، والقياس. وكان النحو جزءًا من تشكل الدلالة الفقهية، فقد استعانوا بالجانب النحوي في توجيههم، إذ تجلى الدليل النحوي بمراعاتهم لنحو الكفاية اللغوية في ذهن العربي، وبقواعد التوجيه التي تطالعنا في التحليل النحوي، وبعلم النحو المتمثل بآراء النحاة في الحكم على الواو بأنها للاستئناف.

أما أصحاب الرأي الثاني القائلون بالعطف، فيرتكزون على جملة من الأسس منها السماع (الدليل النقلي)، واتساق النظم باستقامة التركيب وفصاحته من خلال شيوعه في كلام العرب، والأصول النحوية، والمقام.

يعتقد أصحاب هذا الرأي أن قوله "إلا الله" مقتض ببديهة العقل أنه تعالى يعلمه على استيفاء نوعيه جميعًا، والراسخون يعلمون النوع الثاني، ويستعينون بمعهود النظم من خلال الاستعمال، إذ يرون أن الكلام مستقيم على فصاحة العرب، وقد دخل الراسخون بالعطف في علم التأويل، كما تقول: ما قام لنصري إلّا فلان وفلان، وأحدهما نصرك بأن ضارب معك، والآخر أعانك بكلام فقط[2]. وكأنهم استعانوا بضروب الاستعمال، ليشرّعوا للعلماء الراسخين في العلم تأويل المتشابه، للدفاع عنه في وجه الخصوم المتشككين.

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ٢/ ٦.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٥، وأبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٠١.

ويضيفون دليلًا آخر يتمثل بقواعد التوجيه المتمثلة بالسماع، ليسوغوا فصاحة التركيب وشيوعه وفقًا لهذا الفهم، إذ يرون أن مجيء الجملة حالًا من المعطوف دون المعطوف عليه أمر سائغ في اللغة، فيسوقون شاهدًا قرآنيًا وآخر شعريًا على مجيء مثل ذلك، أما الشاهد القرآني فقوله تعالى في بيان قَسْم الفيء: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ۝٧ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحشر: ٥٩/ ٧-٨]. فقوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ إِلَى قَوْله تَعَالَى: ﴿شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ بيّن حكم الفيء، ثم تلاه بالتفصيل وتسمية من يستحق هذا الفيء، فقال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ٥٩/ ١٠]، وهم لا محالة داخلون في استحقاق الفيء كالأولين، والواو فيه عاطفة لمطلق الجمع، ثم قال تعالى: ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ معناه: قائلين: ربنا اغفر لنا ولإخواننا. فجاءت الجملة الفعلية حالًا من المعطوف دون المعطوف عليه، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾، معناه: والراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه، قائلين: ربنا آمنّا به، فصاروا معطوفين على ما سبق داخلين في حيزه، ووقعت جملة "يقولون" حالًا منهم[1]. وأما الشاهد الشعري فهو قول يَزيد بن المُفرِّغ الحِمْيَري (ت٦٩هـ)[2]:

وَشَرَيْتُ بُرْدًا لَيْتَنِي مِنْ بَعْدِ بُرْدٍ كُنْتُ هَامَهْ
فَالرِّيحُ تَبْكِي شَجْوَهَا وَالْبَرْقُ يَلْمَعُ فِي الْغَمَامَهْ

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٥.

(٢) ابن مفرِّغ، يزيد بن زياد بن مفرِّغ الحميري: ديوان يزيد بن مفرِّغ الحميري، جمع وتحقيق عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الرسالة ببيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص ٢٠٨، ٢١٣.

إذ يرون أن الجملة الفعلية "يلمع" مع الفاعل في محل نصبٍ، حال من الاسم المعطوف "البرق" دون المعطوف عليه، والتأويل: والبرق يبكي شجوها لامعًا في الغمامة. ويضيفون أن ذلك إذا كان سائغًا في اللغة وجب حمله على موافقة دلالة الآية، في وجوب ردّ المتشابه إلى المحكم، فيعلم "الراسخون في العلم" تأويل ذلك المتشابه إذا استدلوا بالمحكم على معناه(١).

كما يسوق هؤلاء دليلًا آخر يستمدونه من قواعد التوجيه المتمثلة بالأصل، وهو الأصل في استعمال الواو، يقولون: لما كانت حقيقة الواو أن تكون عاطفة لمطلق الجمع وجب حملها على حقيقتها ومقتضاها، ولا يجوز حملها على القطع والاستئناف إلا بدلالة، وليس لدينا في الآية دلالة توجب صرفها عن الحقيقة، فوجب استعمالها على العطف لمطلق الجمع(٢).

ثم يرتكزون على معطيات المقام المتمثلة بالسنة الشريفة، ليجعلوا تأويل المتشابه من اختصاص العلماء، إذ يسوقون قوله عليه الصلاة والسلام: "إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرّة بالله"(٣)، ويضيفون أن ذلك روي عن عائشة والحسن(٤).

بيد أنّ هذا الرأي لم يسلم من النقد، ويرتكز من انتقده على جملة من الأدلة، من أبرزها: معطيات المعنى النصي القرآني من خلال دليل التناص، إذ يرى من يستبعد الوجه أنه لا يجوز أن ينفي الله سبحانه شيئًا عن الخلق ويثبته لنفسه، ثم يكون له في ذلك شريك، والدليل على ذلك ما جاء في نصوص القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٥.
(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٥.
(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٥، والحديث في: الهندي، علي بن حسام الدين المتقي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه بكري حيّاني، صححه ورفع فهارسه صفوة السقّا، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٥، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ١٠/ ١٨١.
(٤) الرازي: مفاتيح الغيب ٧/ ١٦٦-١٦٧.

[النمل: ٢٧/٦٥]، و: ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأعراف: ٧/١٨٧]، و: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٢٨/٨٨]، فقد انحصر الفعل قبل إلا في الخالق سبحانه وحده، لم يشركه فيه بشر، فكان هذا كله مما استأثر الله تعالى به لا يشركه فيه غيره. وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٣/٧] [1].

كما يعتمد المنتقدون على المعنى والسياق اللغوي بدليل لاحق، يقولون: ولو كانت الواو في قوله: "والراسخون" عاطفة لم يكن لقوله: "كل من عند ربنا " فائدة[2]. لأن هذه الجملة بمنزلة التعليل للإيمان بما أنزله الله تعالى، وكان متشابهًا مجهولًا لا يعرف.

ومن تلك الأدلة التي تضعف الوجه لديهم الأصول النحوية، أي: القواعد النحوية المبنية على السماع، فعامة أهل اللغة ينكرون أن تأتي الحال من غير أن يذكر الفعل في مثل ذلك ويستبعدونها، لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معًا، ولا تذكر حالًا إلّا مع ظهور الفعل، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: عبد الله راكبًا، بمعنى أقبل عبد الله راكبًا، وإنما يجوز ذلك مع ذكر الفعل كقوله: عبد الله يتكلم يصلح بين الناس، فكان "يصلح" حالًا منه[3]. ويوجه بعضهم ما سبق من شواهد لدى الفريق الثاني توجيهًا مختلفًا، إذ يجوز أن يكون "البرق" مبتدأ، والخبر "يلمع"، فيكون مقطوعًا عما قبله[4]، ويجوز أن يكون "والذين يقولون" في الآية السابقة من سورة الحشر كلامًا مستأنفًا، الواو حرف استئناف، و"الذين" مبتدأ، و"يقولون" جملة خبر[5]. وبذلك يسقط الاستدلال بالسماع لدى أصحاب الرأي الثاني.

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤/١٧.
(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤/١٧، وأبو حيان: البحر المحيط ٢/٤٠١.
(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤/١٧.
(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤/١٧.
(٥) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف: الدر المصون في علم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم بدمشق، ط١، ١٩٨٦م، ٣/٢٩.

أما أصحاب الرأي الثالث فقد حاولوا أن يجدوا حلًا توفيقيًا لتوجيه الآية، يجيز القطع والعطف، معتمدين على المعنى المعجمي لكلمة "تأويل"، والسماع، ومعطيات السياق اللغوي، واستقامة المعنى.

ربط أصحاب هذا الرأي توجيههم بالمعنى المراد من كلمة "تأويل"، إذ يذكر ابن كثير أن من العلماء من فصّل في هذا المقام، فقال: التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان، أحدهما: التأويل بمعنى حقيقة الشيء، وما يؤول أمره إليه، كقوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٢/ ١٠٠]. و: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف: ٧/ ٥٣]، أي: حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد، فإن أريد بالتأويل هذا، فالوقف على لفظ الجلالة، لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الجلية إلا الله عز وجل، ويكون: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ مبتدأ، و﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ جملة في محل رفع، خبره(١).

وأمّا إن أريد بالتأويل المعنى الآخر، وهو التفسير والتعبير والبيان عن الشيء كقوله تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ١٢/ ٣٦]، أي: بتفسيره، فالوقف على: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علمًا بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه، وعلى هذا فيكون: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ حالًا منهم، ثم يسوّغون الوجه مرتكزين على شواهد قرآنية، إذ تبين لهم في ضوء المسموع أنه يجوز مجيء الحال من المعطوف دون المعطوف عليه، كقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٨﴾ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ

---

(١) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٢/ ١١-١٢.

سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ٥٩/٨-١٠]، فجملة "يقولون" حال من المعطوف "الذين جاؤوا" دون المعطوف عليه، وكقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٨٩/ ٢٢]، أي: وجاءت الملائكة صفوفًا صفوفًا، فـ"صفًّا" حال من المعطوف (الملائكة) دون المعطوف عليه (ربك)(١).

ثم يدافعون عن رأيهم التوفيقي معتمدين على معطيات السياق النصي البعيدة، إذ يسوقون تأييدًا لذلك بعض الآيات القرآنية، فيقولون: وقوله إخبارًا عنهم أنهم ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، أي: بالمتشابه، و﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾: الجميع من المحكم والمتشابه حقٌّ وصدق، وكل واحد منهما يصدّق الآخر ويشهد له، لأن الجميع من عند الله وليس شيء من عند الله بمختلف ولا متضاد، لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٤/ ٨٢]. ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾، أي: إنما يفهم ويعقل ويتدبر المعاني على وجهها أولو العقول السليمة والفهوم المستقيمة(٢).

ونلحظ في ضوء ما سبق أن المعطيات النصية للآية الكريمة تمثلت بعالم متداخل متشابك متنوع، فقد كانت مزيجًا غنيًّا من الأدلة من داخل النص ومن خارجه: السياق اللغوي، والمقام بأبعاده المتنوعة، والقواعد النحوية الخاصة بنظام اللغة، والأدلة الأخرى التي استدعاها النص المتصلة بالمتلقي، مثل استحسان الوجه بلاغيًا وفصاحته، وأدلة القياس. وقد أدى هذا التنوع في المعطيات النصية إلى أن جعل العناصر التركيبية تكتسي معاني متنوعة، فالواو تحتمل العطف والاستئناف، وجملة "يقولون" تحتمل الحالية والخبرية والاستئنافية، فالتفاعل بين مكونات الجمل على الصعيد المعجمي والصرفي والنحوي، والتفاعل بين الجمل التي يتشكل منها النسيج النصي، وطبيعة السياق الخارجي المحيط بالنص المتنوع في دلالاته، فضلًا عن ثقافة المتلقي، كل ذلك أسهم في رسم الدلالة المقصودة من النص، وقد جعل هذا المزيج المتنوع بعض

---

(١) ابن كثير: تفسير ابن كثير٢/ ١١-١٢.

(٢) ابن كثير: تفسير ابن كثير٢/ ١١-١٢.

العناصر التركيبية تحتمل غير معنى، فهناك دلالات عامة وأخرى جزئية للعناصر التركيبية التي يتشكل منها النص، تتفاعل فيما بينها لتعطي دلالة واحدة محددة أو تنوّعًا في الفهم، لتركيب ما أو لعنصر ما في النسيج النصي، ليسهم هذا التعدد في رسم الصورة الدلالية الكلية للحكم الفقهي، مما يجعل الآية تقدم تنوعًا دلاليًا غنيًا، يظهر إعجاز القرآن الكريم والحكمة الإلهية من هذا التنوع.

وإذا استخلصنا قوة الرأي الأول، لأنه الذي يتبادر إلى الذهن ويمثله الجمهور وتؤيده الأدلة النصية وغير النصية كما رأينا، فإنه ما من دليل قاطع يحدد فهمًا ويلغي غيره، فهل قصد الحق سبحانه عدم العطف بالحالات العامة والعطف بحالات خاصة فرأينا عدم العطف أولى؟ ربما أراد الحق أن الأصل القطع وعدم إشراك الراسخين في العلم بتأويل المتشابه، وربما أراد في الوقت نفسه جواز العطف عند ضرورة التأويل لبعض المتشابه، وفقًا لمتطلبات الواقع الإسلامي وما يجدّ فيه من قضايا تحتاج إلى اجتهاد، وقد يكون أراد في الوقت نفسه أنه يحق للعلماء تأويل المتشابه، في حال المقارعة ضد المتشككين وبيان الانسجام بين معاني النص القرآني. نعم، ربما أراد ذلك كله. إن الجواز النحوي كان نتيجة لجواز دلالي كما رأينا، ولهذا الجواز أهميته في واقع النص القرآني الذي "يجمع بين دقيق المعنى، وموجز اللفظ، وعموم الدلالة وخصوصها ومطلقها ومقيدها"[1]، وغير ذلك مما يشكّل نسيجه المعجز، فضلًا عن أثر المتلقي الذي يسهم في تشكيله الدلالي، فإنه في كل حالة من حالات التلقي يتغير التشكل الدلالي للنص الأدبي[2]، إذ يقوم المتلقي عندما يؤوّل النص بعملية الاسترجاع، التي تعرَّف بأنها "استحضار بعض ما اختزنته الذاكرة، مما له صلة بموضوع الرسالة، بل يمكن إحالة هذا الموضوع إليه، إنها عملية مركبة من استحضار مضامين معينة، وافتراض وجود علاقة بينها وبين موضوع الرسالة، ثم

(١) عبد الغفار: النص القرآني، بين التفسير والتأويل، ص١٧.
(٢) عبد القادر، شرشار: نظرية القراءة وتلقي النص الأدبي، مجلة الموقف الأدبي، ع٣٦٧، دمشق، ٢٠٠١م، ص٢٠.

تفحّص هذه العلاقة، لتبصرنا على نحو يظهر للمسترجع كافيًا "[١]. ومما لا يخفى أن لكل مؤول عملية من الاسترجاع خاصة به، تجعله يشكّل المعنى النصي بصورة خاصة به. وهكذا فالنص القرآني نص يتميز بالغنى والإيحاء، لأسباب متنوعة، بعضها يعود إلى خصوصيته، وبعضها الآخر يعود إلى طبيعة المتلقي، ففي كل حقل تأويلي توجد السمة اللغوية وسمة التجربة الشخصية، وهذا ما يشكل خصوصية التأويلات، فإن قبضة اللغة على الوجود وقبضة الوجود على اللغة تتحققان عبر قنوات مختلفة[٢]، تتنوع وتتلون بحسب طبيعة الواقع والتجربة ونظام اللغة، وهذا كله يؤدي إلى جعل النصوص الفنية حمّالة قراءات متنوعة، ولاسيما النص القرآني الذي يتميز بالإيحاء والثراء الدلالي. ولهذا من المنطقي في مثل ذلك أن يركن المرء إلى قبول الآراء، وإن مال إلى ترجيح أحدها، فيقبل ما جوّزه علماء التفسير والفقه والنحو، إذ كانت الآراء جميعًا تهدف إلى مراعاة الضوابط الشرعية وقواعد العربية، كما أعطى هذا التنوع في المعطيات النصية مشروعية لكل وجه مما ذكر، فلكلٍ أدلة مقنعة من داخل النص ومن خارجه، إذ لا نلحظ بعدًا أو كسرًا لمألوف اللغة في أي فهم، ولا تعقيدًا يشوه التركيب، ولا تكلفًا يفسد الدلالة، وهذا يدل على قوة الآراء الفقهية، ومشروعية التعدد في فهم النصوص القرآنية عامّة.

ثانيًا-في أحكام الوضوء:

نقف في هذا السياق عند أشهر آية تتناول أحكام الوضوء والتيمم، وقد تعددت الآراء في تحديد دلالاتها الفقهية، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ

(١) استيتية، سمير شريف: اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث بإربد، الأردن، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، ص٧١٥.

(٢) ريكور، بول: إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة فريال جبوري غزول، ص١٤٠.

سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦/٥].

يظهر جليًّا أن هذا الخطاب في الآية الكريمة يتوجه إلى المسلمين، مبيِّنًا لهم كيفية الوضوء وأحكامه، وكيفية التيمم وموجباته، بيد أن ثمة عناصر تركيبية في النص تُركت لأسباب تتعلق بخصوصية القرآن الكريم، فشكّلت فراغات جعلت المفسر الفقيه يجتهد ليملأها، بأن يحدد المعاني التي يقتنع بصوابها، وقد كانت تلك الفراغات تحتاج إلى تحديد وملء في ضوء السياق، وذلك للوصول إلى الدلالة الشرعية الدقيقة التي يروم معرفتها عامة المسلمين وخاصتهم ليلتزموا بها. وسنتناولها مرتبة بحسب ورودها في الآية الكريمة:

١-دلالة "قمتم" من: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾:

نقف بداية عند دلالة الفعل "قام" في مستهل الآية الكريمة، فالمعنى لا يستقيم إلا على التأويل، لأنه لا يعقل أن يكون الوضوء حالة القيام إلى الصلاة، ويبدو أن المقصود التعبير بالفعل عن إرادته أو نيته، وهي ظاهرة مألوفة في أساليب العربية، ولاسيما في أسلوب الشرط(١)، لأنه ليس ثمة فاصل بين الإرادة والقيام، أي: بين إرادة الفعل والقيام به، وذلك لأنّ الفعل مسبَّب عن القدرة والإرادة، فأقيم المسبب مقام السبب للملابسة بينهما، ولإيجاز الكلام(٢)، والمعنى: إذا نويتم القيام إلى الصلاة فاغسلوا.

ويستدل بعضهم على أن المراد نية القيام بالفعل بجملة من الأدلة، من بينها اقتضاء المعنى الناتج عن الجملة الشرطية، والمجاز، فضلًا عن الإجماع، فيقول: "المراد بقوله [تعالى]: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ ليس نفس القيام، ويدل

---

(١) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٩٠٣.
(٢) الزمخشري: الكشاف ١/ ٦٤٣.

عليه وجهان: الأول: أنه لو كان المراد ذلك لزم تأخير الوضوء عن الصلاة، [لأن الفاء والجواب بعدها يفيدان الترتيب والتعقيب والسببية، فسيكون الوضوء بعد الصلاة مترتبًا عليها] وهذا باطل بالإجماع. الثاني: أنهم أجمعوا على أنه لو غسل الأعضاء قبل الصلاة قاعدًا أو مضطجعًا لكان قد خرج عن العهدة، بل المراد منه: إذا شمرتم للقيام إلى الصلاة وأردتم ذلك، وهذا، وإن كان مجازًا، مشهور متعارف. ويدل عليه وجهان: الأول: أن الإرادة الجازمة سبب لحصول الفعل، وإطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور. الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٤/٣٤]. وليس المراد منه القيام الذي هو الانتصاب...، بل المراد كونه مريدًا لذلك الفعل متهيئًا له مستعدًا لإدخاله في الوجود، فكذا ههنا قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ معناه: إذا أردتم أداء الصلاة والاشتغال بإقامتها"[(١)].

وإذا كان المراد نية القيام بالفعل فما شرط النية عند الوضوء أهي واجبة أم غير واجبة؟ فهل ينبغي أن ينوى للصلاة قبل الوضوء، أم يكتفى بالوضوء من دون النية للصلاة؟ اختلف الفقهاء في ذلك، فقد ذهب الجمهور ومالك والشافعي إلى وجوب النية، فيكون عندنا تأويل واجب لدلالة الفعل في "قمتم" مع تقدير شبه جملة محذوفة: "لها"، تتعلق بالفعل "اغسل"، لتبيّن العلة من الوضوء، وعليه تكون الدلالة التي يقتضيها الحكم التشريعي: إذا نويتم القيام إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم لها[(٢)]، فلا يصح الوضوء بقصد الصلاة من غير نية لأجلها.

وقد انطلق أصحاب هذا الرأي القائل بوجوب النية من معطيات متنوعة، من أبرزها: قواعد اللغة ومعهود النظم، فقد اعتمدوا في تقدير الكلام: "إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم لها"، على المألوف في الاستعمال، إذ تقول

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ١١/ ١٢٥.

(٢) ابن كثير: تفسير ابن كثير٣/ ٤٧، والخِن، مصطفى سعيد: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص٢٧٠-٢٧١.

العرب: "إذا رأيت الأمير فقم"، وهي تريد: قم له[١]، فتحذف شبه الجملة، لأنّ علة القيام يوضّحها السياق.

كذلك استعانوا بالمقام المتمثل بالحديث النبوي، فقد ثبت قوله ﷺ: "إنّما الأعمال بالنيّات، وإنّما لكلّ امرئ ما نوى"[٢]. وهذا يوجب النيّة في الوضوء. كما استعانوا بالتناص ومعطيات السياق النصي القرآني، فقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟﴾، ﴿وَٱمْسَحُوا۟﴾ أمر، وكل مأمور به يجب أن يكون منويًّا، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٩٨/٥]. والإخلاص عبارة عن النية الخالصة[٣].

في حين رأى بعضهم مثل أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) والأوزاعي (ت١٥٧هـ) وآخرين أنّ النية غير واجبة، مستعينين بالظاهر والقياس المبني على مقدمتين تؤديان إلى نتيجة، فظاهر الآية يشير إلى أن الله تعالى أوجب الوضوء ولم يوجب النية، وعليه سيكون إيجاب النية زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، ونسخ القرآن لا يجوز[٤]. وبذلك أخذوا بالظاهر من غير أن يقدروا شبه جملة.

ونلحظ أن الصورة التركيبية للجملة عند أصحاب الرأي الأول اختلفت عنها عند أصحاب الرأي الثاني، وذلك يعود إلى الفهم أو التحديد الدلالي الذي أثر في تركيب العبارة، ففي الرأي الأول يكون الأصل التركيبي المفترض: إذا نويتم القيام إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم....لها، وفي الفهم الثاني يكتفى بالظاهر فلا تقدير.

ويبدو لنا في ضوء ما سبق أن التأويل الأنسب هو: إذا نويتم القيام إلى الصلاة فوجب عليكم الوضوء، لأن فعل الشرط لا تستقيم دلالته عقليًا إلا إذا

---

(١) ابن كثير: تفسير ابن كثير٣/ ٤٧.

(٢) ابن كثير: تفسير ابن كثير٣/ ٤٧، والحديث في: البخاري، أبو عبد الله محمد: صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، ١/ ٦.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٢٨.

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٢٨.

دل على النية، (قمتم بمعنى نويتم القيام)، وجواب الشرط (فاغسلوا...) مترتب عليه، ثم إن الصلاة عبادة مقصودة والعبادات لا يتعبد بها إلا مع النية[1]. أما من جهة التركيب فإن العرب تتوسع في استعمال الفعل، فقد تعبر به وتريد نية القيام به كما ذكرنا، وقد تتوسع فتحذف من الكلام إذا دل بعضه على بعض، فلا مشكلة تركيبية تخالف معهود النظم أو قواعد النحو في هذا الرأي. وإذا ما كانت المعطيات ترجح الرأي الأوّل فإنها لا تلغي الثاني، فالقول بجواز الوضوء من غير نية القيام إلى الصلاة يُقبل على الاتساع في ضوء معهود النظم، وليس فيه غرابة أو تكلف أو تعقيد، وإن كان المعهود الشرعي يرجّح الأول. لذلك فمن المستحسن قبول التعدد في فهم النص الذي جاء مفتوحًا في دلالته، لغاية إلهية تراعي طبيعة التنوع البشري، فثمة مجال في نسيجه يقضي بتنوع الدلالة التشريعية.

وتواجهنا عبارة ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ بجملة من التساؤلات الأخرى، فما المقصود بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾؟ وما طبيعة المقدَّر المفترض الذي يستدعيه النسيج النصي؟ لم يحدد لنا الحق سبحانه في الآية الكريمة كيفية القيام ولا زمنه، فثمة فراغ مقصود في تركيب النص جعل الدلالة التشريعية تتنوع، ومن ثم لابد من تدخلات القراء لملء الفراغ، لأن السياق النصي لا يكفي على الدوام لوضع تأويل متسق للنص، وتدخلات القراء تختلف فيما بينهم، لأنها مرتبطة بخبراتهم وأفكارهم السابقة، وبطبيعتهم الفطرية، وبالظروف الثقافية والاجتماعية المحيطة بظهور النص، أو بالمدة الزمنية التي يخضع فيها النص للقراءة الأولى[2]. لهذا اختلف أهل التأويل في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾، ونتج عن أفهامهم خمسة آراء في تحديد المعنى. أما الأول فيرى أن ثمة محذوفًا، وهذا المحذوف يبدو حالًا مقدّرة يتحدد وجوب الوضوء بناء عليها، وتؤوّل بجملة أو مفرد، إذ يذكر جماعة منهم الطبري

---

(١) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة ببيروت، د. ت، ص٥٥٩.

(٢) لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص١١٧.

أن المراد: يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة، وأنتم على غير طهر الصلاة، فاغسلوا وجوهكم بالماء، وأيديكم إلى المرافق[1]. فالحال التي عُني بها هي حال القيام إلى الصلاة على غير طُهر، وعليه قدروا حالًا، ولكنهم افترضوا أن تلك الحال المقدرة جملة.

وذهب الجمهور إلى تقدير الحال بمفرد، إذ رأوا أنه لا بد في الآية من محذوف تقديره: مُحدِثين، أي: إذا قمتم إلى الصلاة محدثين، لأنه لا يجب الوضوء إلّا على المُحدِث، ثم يستدلون على هذا المقدر بدليل من السياق اللغوي (عناصر لغوية لاحقة) وهو مقابلته بقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ وكأنه قيل: إن كنتم محدثين الحدث الأصغر فاغسلوا هذه الأعضاء وامسحوا هذين العضوين، وإن كنتم محدثين الحدث الأكبر فاغسلوا جميع الجسد[2].

وتؤيد معطيات المقام أصحاب هذا التأويل الذي يقدر حالًا، وهي متمثلة بالسنة الشريفة وكلام الصحابة: فعن بعض الصحابة أنّه كان يصلّي الصلوات بوضوء واحد، ولما سئل عن ذلك قال: رأيت رسول الله ﷺ يصنعه. وعن طائفة من الصحابة الكرام أنّ ما يوجب الوضوء هو الحدث وأن قسمًا منهم كان يصلي بوضوء واحد، حتى إن ابن عباس قال: لا وضوء إلا من حَدَثٍ[3].

إذًا يستعين أصحاب الرأي الأول الذين قدروا حالًا بمعطيات السياق اللغوي، أي: بالدليل الكلامي اللاحق وما يحققه من تلاحم دلالي في ضوء المقدر (وأنتم على غير طهر، أو محدثين)، ومعطيات المقام المتمثلة بأفعال الرسول الكريم والصحابة. ولنا أن نتساءل: هل يعد هذا الحذف شائعًا في كلام العرب؟ إذا عدنا إلى كلام العرب نجد أن حذف الحال الكون الخاص يحدث إذا دل عليه دليل، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦٥/١]. ففي ضوء السياق تبين أن التقدير: فطلقوهن مستقبلاتٍ لعدتهنّ.

---

(١) الطبري: تفسير الطبري١٠/٧.
(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٦/٨٢، وأبو حيان: البحر المحيط٣/٤٤٩.
(٣) الطبري: تفسير الطبري ١٠/٧.

بتقدير حال[١]، كذلك يحذف الكون الخاص لدلالة دليل في مواضع أخرى مثل حذفه إذا وقع خبرًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٥/٤٥]، في ضوء السنة الشريفة والسياق اللغوي يتبين أن المقصود: وفرضنا عليهم أن تفقأ العين بالعين المفقوءة، ويجدع الأنف بالأنف، وتقطع الأذن بالأذن، وتقلع السنّ بالسنّ[٢]، ويكون التقدير: إن النفس مقتولة بالنفس، والعين مفقوءة بالعين، والأنف مجدوع بالأنف، والأذن مصلومة بالأذن، والسن مقلوعة بالسن[٣]. فحذف الكون الخاص لدلالة دليل وارد في العربية، وفي مثل ذلك يكون الدليل السياقي الذي أدى إلى الحذف نوعًا من السلطة المهذّبة، وكأن الكلمات عندما تحذف يوجه حذفها بفضل السياق الكلمات الأخرى التي نقرؤها، ويحدد لها مسارًا معيّنًا، ويحميها من الحركة في كل اتجاه[٤]، ويصبح العنصر المقدر ضمن دائرة محددة يسهل على المتلقي تحديده. وهنا في آية الوضوء نلحظ أن السياق سوّغ حذف الحال الكون الخاص، لذلك فالوجه مستقيم نحويًا على تقدير الحال، ولا مشكلة في التركيب، إذ تعززه معطيات السياق اللغوي والمقام وقوانين الاستعمال المعهودة في كلام العرب.

أما الرأي الثاني: فيقدر شبه جملة تحدد وجوب الوضوء، أي: يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم من نومكم إلى الصلاة باعتبار أن النوم حدث[٥]. ويرتكز هذا الرأي على معطيات المقام، إذ ورد عن بعض الصحابة أن المقصود: إذا قمتم من المضاجع (يعنون النوم)[٦].

---

(١) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٥٨٦-٥٨٧.
(٢) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٣٥٩.
(٣) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٥٨٦.
(٤) ناصف، مصطفى: النقد العربي نحو نظرية ثانية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، ع٢٥٥، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص٢٦.
(٥) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٣٥٩، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٥٩.
(٦) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٨٢، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٥٩.

وبالغ بعضهم فرأى أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، أي: إذا قمتم إلى الصلاة من النوم، أو جاء أحد منكم من الغائط، أو لامستم النساء، أي: الملامسة الصغرى فاغسلوا وجوهكم... ولعل أصحابه ارتكزوا في ذلك على الاتساع في كلام العرب، ولكن يبدو أن النظام التركيبي لم يألف مثل هذا الاتساع، لذا يعقب أبو حيان على هذا التأويل بقوله: وهذا التأويل الذي اقتضى التقديم والتأخير ينزَّه عنه القرآن الكريم(١)، فلا يجوز التقديم في مثل ذلك، وما من ضرورة تقود إلى حمل الأسلوب القرآني عليه، لأنه مخالف لمعهود النظم وقواعد النحو، ذلك أن تقدير الكلام على التقديم والتأخير بين الجمل غير مطرد، ولا ينبغي حمل القرآن الكريم عليه(٢). أما تقدير شبه الجملة في ضوء المعطيات السياقية فأمر مقبول لدى أصحاب هذا الرأي لا يرفضه المعنى، ثم إن ضوابط النظام التركيبي تألف ذلك، إذ يشيع في كلام العرب حذف شبه الجملة. وإذا كانت المعطيات النصية داخل النص لا تشير إلى هذا المقدر، فإنّ المقام المتمثل بأقوال الصحابة هو ما دفع إلى هذا الرأي.

ويرى أصحاب الرأي الثالث أنه ليس ثمة مقدّر يحدد طبيعة الوضوء، بل ظاهر الآية هو الذي يحدد، وظاهر الآية يدل على أنّ الوضوء واجب على كل من قام إلى الصلاة متطهرًا كان أو محدثًا، ويظهر أن المقصود إطلاق القيام، ولا حاجة إلى تقدير محذوف، أي: إذا قمتم إلى الصلاة في أي وقت وعلى أية حال فعليكم بالوضوء. فالوضوء واجب كلما قام المرء إلى صلاته. وهذا الرأي قال به جماعة منهم داود (ت٢٧٠هـ) والشافعي(٣).

ويستند أصحاب هذا الرأي إلى حجج متنوعة(٤)، من أبرزها الاعتماد على

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٣/٤٤٩.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط ٢/٢٧٤، ٣٠٥-٣٠٦، ٣/٤٣٦، ٤٤٩، ٤/١٩٩، ٥/٣٤١، ٨/٢٣٢، ٢٤٢.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب ١١/١٢٦.

(٤) يسوق الإمام داود حججًا أخر يستمدها من معطيات العقل والقياس في ردوده وترجيحه، وآثرنا أن نكتفي بالأبرز، للتوسع ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب ١١/١٢٦-١٢٧.

المقام وظاهر النص، أما معطيات المقام فتتمثل بوضوء الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام والصحابة الكرام، إذ يروى أنه كان يتوضأ عند كل صلاة، وكذلك الخلفاء، فقد كانوا يتوضؤون لكل صلاة، وقد كان الإمام علي كرّم الله وجهه بعد أن يتوضأ يقرأ هذه الآية. وكأن المراد في الآية عدم تقييد الوضوء بزمن أو بحال معينة[1]. ثم إن هذا الرأي اعتمد على الظاهر، ومن المعروف أن الالتزام بمعطيات الظاهر في الثقافة الإسلامية في ميادين اللغة والفقه واجب ما أمكن، وهو حجة قوية[2]. وإذا ما نظرنا إلى الوجه في ضوء القواعد النحوية ومعهود النظم، تبين لنا أنه وجه قوي، لأنه اكتفى بالظاهر الذي ينضوي تحت الأنماط التركيبية الشائعة في العربية، ولم يلجأ إلى تقدير محذوف.

ولكن بعضهم يرى أن هذا الفهم لا يستقيم في ضوء السياق، لأنه لو اقتصرنا على الأخذ بالظاهر، وأوجبنا الوضوء لكل صلاة لكان الموجب له هو القيام إلى الصلاة، أي: إذا أردتم القيام وجب عليكم الوضوء، ولم يكن لغيره تأثير في إيجاب الوضوء، وذلك باطل، فثمة سبب آخر للوضوء وهو الطهارة، بدليل المعطيات السياقية اللاحقة، لأنه تعالى قال في آخر هذه الآية: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾. فقد أوجب التيمم على المتغوط والمجامع إذا لم يجد الماء، وذلك يدل على كون كل من التغوط والجماع سببًا لوجوب الطهارة، وذلك يقتضي أنه قد يكون وجوب الوضوء بسبب آخر سوى القيام إلى الصلاة، وهو الطهارة، ومن ثم فالغاية من الوضوء

---

(١) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ١٢، ٢٠، والشافعي: محمد بن إدريس، أبو عبد الله المعروف بالإمام الشافعي، أحكام القرآن، تقديم وتحقيق عبد الغني عبد الخالق، ومراجعة محمد شريف سكر مع تعليق وفهرسة، دار إحياء العلوم ببيروت، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص٥٦، وأبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٤٩، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٦٠.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط١/ ٣٧٠، ٦٥٣، ٣/ ٢٤٢.

الطهارة، فإذا ما تحققتفلا يشترط الوضوء في كل وقت يقام فيه إلى الصلاة[١]، لذلك يضعف الرأي السابق.

أما الرأي الرابع فلا يختلف عن سابقه نحويًا، إذ يأخذ بالظاهر، ولكنه يرى أن الوضوء لكل صلاة كان أمرًا من الله سبحانه، ثم نُسخ ذلك بالتخفيف. وقد ارتكز أصحاب هذا الرأي على معطيات المقام المتمثلة بالسنة الشريفة، إذ يروى أن النبي ﷺ أُمِرَ بالوضوء عند كل صلاة، فشق ذلك عليه، فأُمِر بالسواك، ورُفع عنه الوضوء إلا من حدث[٢]. وبذلك فليس عندنا مقدر نحوي أيضًا، مما يجعل الوجه النحوي قويًّا في ضوء القواعد ومعطيات السياق، ولكن ما يجعلنا حذرين من ترجيحه أن جمهور الفقهاء لم يذكروا دليل النسخ في تأويل الآية الكريمة، بل اجتهدوا وحددوا الدلالة التشريعية في ضوء المعطيات النصية كما رأينا فيما سبق.

وأما الرأي الخامس فيجعل الأمر بالغسل مطلقًا ولا يقدّر محذوفًا، ولكن أصحابه يجعلون لصيغة الأمر دلالتين، فيجعلونها تفيد الندب للمتطهرين، وتفيد الوجوب لغير المتطهرين[٣]، والتأويل: إذا أردتم القيام إلى الصلاة فالأفضل للمتطهر أن يعيد الوضوء والواجب على غير المتطهر أن يتوضأ.

ولعل ما دفع أصحاب هذا الرأي إلى ذلك المقام المتمثل بالسنة الشريفة، إذ ثبت أنه لابد من شرط الطهارة قبل الشروع في الصلاة، وثبت أيضًا أن الوضوء ليس بواجب في حال القيام إلى الصلاة، كما رأينا في الآراء السابقة، ولكن هذا الوجه غير مألوف في المسموع من كلام العرب، فإذا عدنا إلى أساليب الأمر في العربية فما من شاهد يبين أن الأمر يأتي في الأسلوب الواحد لدلالتين مختلفتين، فهو إما أن يكون للندب، وإما أن يكون لغيره، لذلك عقب الزمخشري بقوله: لا يجوز أن يكون: "فاغسلوا" أمرًا للمحدثين على الوجوب

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٢٧-١٢٨.

(٢) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ١٤، وللتوسع ينظر: أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٤٩-٤٥٠.

(٣) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ١٤، والزمخشري: الكشاف ١/ ٦٤٤.

وللمتطهرين على الندب، لأنّ تناول الكلام لمعنيين مختلفين من باب الألغاز والتعمية(١).

وإذا تأملنا في الأوجه السابقة تبين لنا أن الرأي الأول أقواها، إذ قدر حالًا كونًا خاصًا، مرتكزًا على معطيات السياق، ولم يكسر معهود النظم وقواعد النحو، ولأنه رأي الكثير من العلماء(٢)، ولأنه يتماشى مع الهدف من الوضوء، فإن الغاية الطهارة ليس غير. فضلًا عن ذلك فهناك قراءة شاذة أثبتت الحال المقدّرة جملة، وهي "إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون"(٣). ولكن ينبغي أن نشير إلى أن هذا الترجيح لا يلغي الآراء الأخرى، لأن معظمها استند إلى معطيات السياق بنوعيه الخارجي واللغوي، فأفعال الرسول ﷺ والصحابة والخلفاء كانت مرتكزًا في غير وجه، وكذا المعطيات النصية، يضاف إلى ذلك أن معظمها كان ينضوي تحت مفهوم الشائع في العربية، فليس فيه كسر لمعهود النظم، مما يجعل التنوع في الأفهام أمرًا مقبولًا لا يمكن ردّه.

٢-في ترتيب غسل الأعضاء في الوضوء:

اختلف الفقهاء في حكم ترتيب غسل الأعضاء في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾، فقد ذهب بعضهم إلى وجوب الترتيب في حين ذهب آخرون إلى عدم وجوبه.

ذهب بعض الفقهاء منهم الشافعي وابن حنبل (٢٤١هـ)(٤) إلى وجوب الترتيب في الوضوء، أي: أن يبتدأ بالوجه أوّلًا ثم اليدين ثم الرأس ثم الرجلين. وقد ارتكزوا على المعطيات النصية وقضايا النحو، أما المعطيات النصية فكان

(١) الزمخشري: الكشاف ١/ ٦٤٤.
(٢) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٣/ ٤٣.
(٣) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٢٧.
(٤) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٦٠-٣٦٤، والرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٢٩.

معولهم في المقام الأول الظاهر الذي يفيد الترتيب، وكذلك اعتمدوا على التناص والمقام، وذلك من خلال القياس على آية أخرى تتعلق بفريضة الحج، وهي قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ١٥٨]. فقاسوه على هذه الآية وفهم الرسول الكريم لها، محتجين بأن الحق بدأ بالصفا، فبدأ الرسول ﷺ بالصفا، وقال: نبدأ بما بدأ الله به[١]. فكانت البداءة بالصفا واجبة[٢]. وقد جوزوا القياس ههنا لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٣]. ويعززون ذلك بمظهر آخر من معطيات المقام، يتمثل بالسنّة الشريفة أيضًا، ذلك أن النبي ﷺ توضّأ عمره كله مرتبًا ترتيب القرآن، وفعله هذا بيان مجمل كتاب الله تعالى، وبيان المجمل في الواجب واجب[٤].

كما استمدوا حججهم من قضايا النحو، أي: من مفهوم الأصل في معنى الأداة، فالأصل في الفاء أن تفيد الترتيب والتعقيب، ولما التصقت بالوجه أولًا اقتضى ذلك البداءة به[٥]، ويسوق بعضهم دليلًا آخر من السماع على مجيء الواو للترتيب، يتمثل بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٨]. فيقولون: إن الواو تفيد الترتيب، ثم يضيف الرماني: وهذا يؤيد مذهب الشافعي في أن الواو في آية الوضوء تفيد الترتيب[٦].

---

(١) ينظر: البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند، حيدر آباد بالهند، ط١، ١٣٨٨هـ، ١/ ٨٥، ٣/ ٣١٥، ٥، ٦، ٩٣.

(٢) الشافعي: أحكام القرآن، ص٥٥-٥٦، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٦١.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٢٩.

(٤) الشافعي: أحكام القرآن، ص٥٥-٥٦، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٦٢، وابن رشد القرطبي، أبو الوليد، محمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق وتخريج عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص٢٥.

(٥) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٢٩.

(٦) الرماني، علي بن عيسى: معاني الحروف، تحقيق عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر بالقاهرة، د.ت، ص٦٠.

في حين رأى قسم من الفقهاء، منهم مالك وأبو حنيفة وداود الظاهري، أنّ الترتيب لا يتعيّن، وعليه تكون الواو لمطلق الجمع، فقالوا: إن جواب الشرط ليس معنًى واحدًا، بل جاء جملًا تعدّ كلها جوابًا وجزاءً، والمطلوب تحصيلها من دون ترتيب فيما بينها[(١)]. وقد ارتكزوا على جملة من الأدلة منها الأدلة النصية من داخل النص ومن خارجه والأصل والإجماع.

أما الأدلة النصية فمن أبرزها التمسك بالظاهر الذي اقترن بدليل الإجماع، إذ رأوا أن ترتيب اللفظ في الظاهر لا يراد به ترتيب المعنى، لأن الأرجل معطوفة على الأيدي وحكمها الغسل عند جمهور الفقهاء بالإجماع، في قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾، وقد فصل مسح الرأس بينها وبين الأعضاء الأخرى المغسولة، والتقدير: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤوسكم. فثبت بذلك أن ترتيب اللفظ الذي جاءت به الآية الكريمة لا يراد به ترتيب المعنى، لأن الحق لو أراد ترتيب المعاني لما جاء مسح الرأس متداخلًا مع الغسل، فاصلًا بين الأعضاء المغسولة، وهذا يدل على أنه ليس ثمة ترتيب واجب[(٢)].

ويستمدون أدلتهم أيضًا من معطيات المعنى النصي، إذ يرتكزون على التناسب والالتحام بين الوحدات الدلالية التي يتشكل منها نسيج النص، من خلال معطيات السياق اللغوي اللاحقة، وذلك "أن أي وحدة أسلوبية أو دلالية لا يمكن أن تأخذ معناها إلا في علاقتها بمجموع الوحدات التي تؤلف معها كامل النص، وعليه فإن تلك الوحدات الأخرى بما يوجد بينها من علاقات هي التي تشكل سياق تلك الوحدة وبالتالي تعطيها معناها الخاص داخل النص"[(٣)]، وفي الوقت نفسه "ليس المعنى الكلي مجموعًا لجزئيات متناثرة في [النسيج النصي] للعمل الأدبي، وإنما هو الأفق الأخير الذي تنتهي إليه الدلالات اللغوية

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٣٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٩٨-٩٩.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٣٠.

(٣) لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص١١٦.

في السياق"[١]. ومن ثم يرون أن قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾ يفيد سقوط الترتيب من وجهين: الأول نفيه الحرج ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾، وهو الضيق فيما تعبدنا به من الطهارة، وفي إيجاب الترتيب إثبات للحرج ونفي التوسعة. والثاني قوله: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾. فقد أخبر أن المراد حصول الطهارة بغسل هذه الأعضاء مرتبة أو غير مرتبة[٢].

كما يستدل أصحاب هذا الرأي على سقوط الترتيب بمعطيات النص القرآني المتمثلة بالتناص، أي: بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ طَهُورٗا﴾ [الفرقان: ٢٥/ ٤٨]. فالمعنى: مطهِّرًا. فحيثما وجد ينبغي أن يكون مطهِّرًا مستوفيًا لصفة الطهارة التي وصفه الله تعالى بها، ووجوب الترتيب يسلبه هذه الصفة إلا مع وجود معنى آخر غيره[٣].

ويسوق بعضهم أدلة من معطيات المقام المتمثلة بالسنة الشريفة، فالرسول الكريم حين علّم الأعرابي الصلاة قال له: "إِنَّه لَا تَتمّ صَلَاةُ أَحَدٍ من النَّاسِ حَتَّى يَضَعَ الْوُضُوءَ مَوَاضِعَهُ ثُمَّ يُكَبِّرَ وَيَحْمَدَ الله..."[٤]. فقد أخبره النبي الكريم ﷺ أنه إذا وضع الوضوء مواضعه أجزأه، ومواضع الوضوء الأعضاء المذكورة في الآية الكريمة من غير إشارة منه إلى الترتيب، فأجاز الصلاة بغسل تلك الأعضاء من غير أن يذكر الترتيب، وهذا دليل على أن كمال الطهارة يتحقق بالغسل لوضعه الوضوء مواضعه[٥]. كما يسوقون دليلًا آخر من المقام، فقد رُوِيَ

---

(١) عبد البديع، لطفي: التركيب اللغوي للأدب، مكتبة لبنان ناشرون- الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، ط١، ١٩٩٧م، ص١٤٧.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٦١-٣٦٢.

(٣) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٦١-٣٦٢، وابن العربي: أحكام القرآن، ص ٥٦١ - ٥٦٢.

(٤) ابن الأثير: جامع الأصول من أحاديث الرسول ٥/ ٣٥٧٧.

(٥) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٦١-٣٦٢.

عن بعض الصحابة قولهم: ما أبالِي بأَيِّ أَعضائي بدأتُ إذا أَتممتُ وضوئي. وبهذا يكون الغرض هو الطهارة لتلك الأعضاء، وليس ثمة ترتيب[(١)].

كذلك يعتمدون على الجانب النحوي فيما ذهبوا إليه، إذ يتخذون من القواعد التوجيهية المتمثلة بمفهوم الأصل دليلًا يضيفونه إلى جملة ما سبق، فالشائع والمعهود في كلام العرب أن تكون الواو لمطلق الجمع لا للترتيب[(٢)]، فإذا قال أحدهم: رأيتُ زيدًا وخالدًا، لم يتعين أن الرؤية وقعت على زيد قبل خالد ولا العكس، بل يجوز أن يكون رآهما معًا، أو رأى أحدهما قبل الآخر من دون تحديده، ويعزز ذلك الحديث النبوي: "لَا تَقُولُوا مَا شَاءَ الله وَشِئْت وَلَكِنْ قُولُوا مَا شَاءَ الله ثُمَّ شِئْت"[(٣)]. إذ اشترط الرسول الكريم ﷺ استعمال "ثم" للدلالة على الترتيب، لأنها في الأصل تستعمل لهذا المعنى في كلام العرب، حتى يتضح من دون أدنى لبس أن الموضع موضع ترتيب، أي: إن مشيئة الله أولًا ثم مشيئة العبد ثانيًا، ولو كانت الواو تفيد الترتيب لما فرق النبي الكريم ﷺ بينها وبين "ثم" ونبّه على ذلك[(٤)].

ويستند أصحاب هذا الرأي إلى الإجماع الفقهي والقياس أيضًا، فإن الفقهاء أجمعوا في مسألة رجل لو قال: إذا دخلتُ الدار فامرأتي طالق وعبدي حر وعلي صدقة، لزمه ذلك كله في وقت واحد، لأن الواو تفيد مطلق الجمع في الأصل، ولا تقتضي ترتيبًا، وهذا كله يدل على أن المراد في الآية الكريمة مجرد الطهارة من دون ترتيب[(٥)].

---

(١) ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٥٦١ -٥٦٢.

(٢) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ١٤٨، وابن هشام: مغني اللبيب، ص٤٦٣.

(٣) النيسابوري، الحاكم محمد بن عبد الله: المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ببيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ٤/ ٣٣١، والنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد: سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، دار الفكر ببيروت، ط١، ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م، ٧/ ٦.

(٤) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٦١.

(٥) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٦٢.

ويظهر مما سبق أن الرأي الأول استمد مشروعيته من حجج قوية، من معطيات النص اللغوية المتمثلة بالظاهر، والقياس على فريضة الحج، ومعطيات المقام المتمثلة بأفعال الرسول الكريم، وإذا كان الجمهور يرى أن الأصل في معنى الواو هو مطلق الجمع فإن مطلق الجمع قد يفيد الترتيب، ولكن لا يعيّنه ويوجبه، لأننا إذا قلنا: جاء خالد وعلي، يحتمل أن يكون ثمة ترتيب، على أن القادم أولًا خالد ثم تلاه علي، وربما لم يكن في العبارة ترتيب، فقد يكونان جاءا معًا، أو جاء علي أولًا، ثم خالد ثانيًا، وإذا كان معنى مطلق الجمع لا يلغي الترتيب ولا يوجبه، فلا مشكلة في تعيين الترتيب في الآية الكريمة، في ضوء العناصر المشكلة للمعنى التي من بينها المقام، ذلك أن المعطيات النصية من داخل النص ومن خارجه في الرأي الأول، تعد أدلّة نصية قوية لا يمكن ردها.

ثم إن هناك فريقًا من النحاة ذهب إلى أن الواو قد تأتي للترتيب، واحتج بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨/٣]. فعن قطرب (ت٢٠٦هـ) وثعلب وآخرين أنها في الآية الكريمة للترتيب، لأنه من معانيها[1]. إذ جاء الكلام مرتّبًا: الله أولًا ثم الملائكة ثانيًا ثم أولو العلم ثالثًا. وذلك دليل آخر يعزز قوة الرأي الأول.

ولا يقل الرأي الثاني قوة عن سابقه، بل إنه يرتكز على أدلة أكثر تنوعًا، إذ اعتمد على جملة من المعطيات النصية: الظاهر، والتناسب بين الوحدات الدلالية للجمل، ودلالة بعض العناصر النصية في الآية ﴿لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ و﴿مِّنْ حَرَجٍ﴾، وترابط عناصر النظم بعضها ببعض، من خلال جواز التداخل بالعطف بين الممسوح والمغسول. ومعطيات النص القرآني المتمثلة بالتناص والمقام المتمثل بأفعال الرسول الكريم، والإجماع والقياس، فضلًا عن ذلك فقد كان

(١) الرماني: معاني الحروف للرماني، ص٦٠، وابن هشام: مغني اللبيب، ص٤٦٤.

هذا الوجه يوافق المطرد من كلام العرب في معنى الواو، وهو أن الأصل في استعمالها أن تأتي لمطلق الجمع.

ويبدو لنا في ضوء ما سبق أن قضايا النحو أسهمت في تشكّل الرأيين، وكانت مشروعة مقنعة في ضوء معهود النظم والمعطيات النصية، ويبدو أيضًا أن التعدد في فهم العبارة السابقة من الآية الكريمة كان مشروعًا، لأنه استند إلى أدلة مقنعة، المعطيات النصية الغنية والإجماع والقياس والقواعد النحوية، ولعل ذلك التعدد ميزة من ميزات أسرار النظم القرآني، الذي تتنوع فيه الدلالة لحكمة إلهية تراعي ظروف البشر وطباعهم، ليجعل المساحة واسعة أمام المسلم، في الأخذ بما ينسجم وطبيعته من واجبات شرعية.

٣-دلالة "إلى" من ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾:

اختلف الفقهاء في إدخال ما بعد "إلى" في حكم ما قبلها في الغسل، فذهب الجمهور ومالك والشافعي وأبو حنيفة إلى وجوب إدخاله، وذهب الطبري وبعض أهل الظاهر وبعض المتأخرين من أصحاب مالك، وبعض الحنفية إلى أنه لا يجب إدخاله في الغسل[1]. وذهب الزمخشري إلى رأي ثالث توفيقي يبيح الحكمين السابقين[2].

يستند الجمهور إلى جملة من الأدلة، فيذكر الشافعي أن "إلى" في قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ تفيد انتهاء الغاية وتدخل ما بعدها في حكم ما قبلها، وعليه يدخل المرفق في وجوب الغسل، ويستند الإمام الشافعي في ذلك إلى رأي الجماعة (الإجماع) فيقول: "فلم أعلم مخالفًا [في] أنّ المرافق فيما يُغسل. كأنّهم ذهبوا إلى [أنَّ] معناها: فاغسلوا أيديكم إلى أن تُغسَل المرافق"[3].

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٢٠، والجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٤٠-٣٤١.
(٢) الزمخشري: الكشاف ١/ ٦٤٤.
(٣) الشافعي: أحكام القرآن، ص٥٤.

ويسوق أحدهم دليلًا من السنة الشريفة لوجوب غسل المرفقين، فقد روي أن النبي ﷺ كان إذا بلغ المرفقين في الوضوء أدار عليهما الماء[١]. وعن أبي هريرة ﷺ (ت٥٩هـ) أنه غسل يده كذلك، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع في الساق، ثم غسل اليسرى كذلك، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله يتوضأ[٢].

وفي ضوء هذه المعطيات يظهر أن معنى "إلى" يوجب إدخال ما بعدها في حكم ما قبلها، وهنا لابد من اللجوء إلى الجانب النحوي في تعزيز الرأي وتعليله، فذكروا لذلك رأيين مما تسمح به قواعد النحو، الأول: أن الأداة "إلى" في "إلى المرافق" حدّ يفيد انتهاء الغاية، وإذا كان الحد بعدها من جنس المحدود قبلها دخل فيه، تقول: بعتك هذا الفدّان من هنا إلى هنا. فيدخل الحد فيه، لأن ما بعد "إلى" من جنس ما قبلها، ولو قلت: من هذه الشجرة إلى تلك. ما دخل الحد (إلى والمجرور) في حكم ما قبلها[٣]. وعليه تكون المرافق داخلة في الحكم، لأنها من جنس المحدود.

ويضيف الرازي موضّحًا طبيعة الحد في "إلى" والمجرور بقوله: يكون الحد (إلى مع المجرور) خارجًا عن المحدود (ما قبلها) إذا كان منفصلًا عنه بمقطع محسوس، وهو كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِۚ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٧]. فإن النهار منفصل عن الليل انفصالًا محسوسًا، لأن انفصال النور عن الظلمة محسوس، وقد لا يكون كذلك كقولك: بعتك هذا الثوب من هذا الطرف إلى ذلك الطرف، فإن طرف الثوب بعد "إلى" غير منفصل عن الثوب بمقطع محسوس يميزه مما قبل "إلى"، وعليه يكون الطرف الذي بعد "إلى" داخلًا في الحكم، ولما كان امتياز المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين، وجب غسل المرفق كله. ثم يراعي الدلالة المعجمية لـ"المرفق" بقوله: أما إذا سلمنا أن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم على أنه المكان الذي يرتفق به، أي: يُتّكأ

(١) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٤٠.
(٢) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٢٠.
(٣) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٦٧.

عليه، فلا مشكلة في أن ما وراء طرف العظم لا يجب غسله، لأنه سيكون طرفًا مستقلًا محسوسًا، فلا يدخل في حكم ما قبله[١].

وينبغي أن نشير إلى أن بعض النحاة يرى دخول ما بعد "إلى" التي تفيد انتهاء الغاية في حكم ما قبلها مطلقًا، ولم يشترط أن يكون من جنس المحدود قبلها[٢].

أما الرأي النحوي الثاني في "إلى" عند الجمهور فهو جوازهم أن تكون للمصاحبة بمعنى "مع"، فتدخل ما بعدها في حكم ما قبلها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٤/ ٢][٣]. فالمعنى مع أموالكم، وفي آية الوضوء: مع المرافق. ويعزز هذا الفهم ما ورد في اللغة فقد جاءت "إلى" بمعنى "مع" في شواهد ليست بالقليلة، من ذلك قوله تعالى: ﴿۞ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٥٢]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّـۧنَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾ [الصف: ٦١/ ١٤]. وقولهم في المثل: الذود إلى الذود إبل. فالأداة "إلى" في الآيتين والمثل جاءت بمعنى "مع"[٤]. وإذا كانت بهذا المعنى فإنها توجب غسل المرافق فلا يختلف الحكم الفقهي.

أما الرأي الثاني الذي لا يوجب إدخال المرفق في الغسل فقد ساق أصحابه جملة من الأدلة، وهي رأي النحاة، والاستعمال، ومعطيات السياق، يذكر

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٣٣-١٣٤، والرازي: المحصول في علم الفقه١/ ٣٧٨-٣٧٩.

(٢) ابن هشام: مغني اللبيب، ص١٠٤.

(٣) اكتفينا ههنا بأبرز الآراء، ولابد من الإشارة إلى أن ابن العربي يعقب ويلجأ إلى قواعد التوجيه والأخذ بالمذهب البصري القائل بتضمين الأفعال لا الحروف، ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٦٧.

(٤) ابن هشام: مغني اللبيب، ص١٠٤.

أبو حيان اعتمادهم على استعمال أداة الجر "إلى"، فيرى أنه إذا لم يقترن بما بعد "إلى" قرينة دخول أو خروج فإنّ في ذلك خلافًا، فبعض اللغويين والنحاة ذهب إلى أن المجرور داخل، وبعضهم الآخر ذهب إلى أنه غير داخل، وهو الصحيح وعليه أكثر المحققين، وذلك أنه إذا اقترنت به قرينة فالأكثر في كلامهم أن يكون غير داخل، وإذا لم تقترن به قرينة فالواجب حمله على الأكثر لا على الأقل، وهو عدم الدخول[(١)].

ثم يسوق بعضهم مثالًا للتوضيح: فإذا قلت: اشتريت المكان إلى الشجرة. فما بعد "إلى" هو داخل الموضع الذي انتهى إليه المكان المشترى، فلا يمكن أن تكون الشجرة من المكان المشترى، لأن الشيء لا ينتهي ما بقي منه شيء إلا أن يتجوز، فيجعل ما قرب من الانتهاء انتهاء. فإذا لم يتصوّر أن يكون داخلًا إلا بمجاز، وجب أن يحمل على أنه غير داخل، لأنه لا يحمل على المجاز ما أمكنت الحقيقة إلا أن يكون ثمّة قرينة ترجّح المجاز على الحقيقة، وعليه فـ"إلى" لانتهاء الغاية لا تدخل ما بعدها (المرافق) في حكم ما قبلها في وجوب الغسل، لأن ما يجعل غاية للحكم يكون خارجًا عنه، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٧]. فتعين أنه لا يجب غسل المرفقين[(٢)].

وللزمخشري رأي مهم في هذا السياق يفهم منه أنه يبيح تعدد الدلالة والحكم الفقهي، فلا يتعصب لرأي ويخطّئ غيره، بل يكتفي بالترجيح فقط، إذ يرى أن "إلى" في الآية الكريمة ليس فيها دليل واضح على إدخال ما بعدها أو عدم إدخاله، وأن جمهور العلماء أخذ بالاحتياط فحكم بدخول مجرورها في حكم الغسل. والذي يدفع إلى ترجيح رأي الجمهور عند الزمخشري هو السنة الشريفة، فقد ورد عن الرسول الكريم ﷺ أنه كان يدير الماء على المرفقين كما ذكرنا سابقًا[(٣)].

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٥٠.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٣٣، وأبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٥٠.

(٣) الزمخشري: الكشاف ١/ ٦٤٤.

أما الخلاف في دلالة "إلى" من قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ﴾ فيأخذ مظهرين كما في الشاهد السابق، يقول ابن العربي: "القول في دخول الرجلين في الكعبين كالقول في دخول المرافق في الوضوء سواء، لأن الكعب في الساق كما أن المرفق في العضد، وكل واحد منهما هو في غير المذكور منهما، لأنك إذا غسلت الساعد إلى المرفق فالمرفق آخر العضد، وإذا غسلت القدم إلى الكعبين فالكعبان آخر الساقين، فركّبه عليه وافهمه منه"[١]. ومن ثم فالذي أوجب إدخال المرفقين في الحكم أوجب إدخال الكعبين، والذي رفض إدخال المرفقين رفض أيضًا إدخال الكعبين[٢].

ويبدو أن السبب الأهم في اختلافهم في ذلك يعود إلى استعمال حرف الجرّ "إلى"، وفي المعنى المعجمي لكلمة "يد" في العربية، ذلك أن الحرف "إلى" مرة يدل في كلام العرب على الغاية، ومرة يكون بمعنى "مع"، وإذا كان للغاية فقد يجعل ما بعده داخلًا في حكم ما قبله، وقد يجعله غير داخل، وذلك بحسب القرائن، فإذا كانت الغاية من جنس ذي الغاية دخلت فيه، وإن لم تكن من جنسه لم تدخل فيه[٣]. وإذا كان بمعنى مع فإنه يشرك ما بعده في الحكم. أما اليد فإنها تطلق في كلام العرب على ثلاثة معان: على الكف فقط، وعلى الكف والذراع، وعلى الكف والذراع والعضد، فمن جعل "إلى" بمعنى "مع"، أو فهم من اليد مجموع الأعضاء الثلاثة، وجعل "إلى" للغاية أوجب إدخال المرفقين في الغسل. ومن فهم من "إلى" الغاية، ومن اليد ما دون المرفق، ولم يكن الحد عنده داخلًا في المحدود، لم يدخلهما في الغسل[٤].

وإذا تأملنا في الرأيين السابقين رأينا أن كلًا منهما استمدّ مشروعيته من أدلة قوية مقنعة من داخل النص ومن خارجه، وكان يسير في ضوء المطرد من كلام

---

(١) ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٥٨٠-٥٨١.
(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٥٨٠، والجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٤٠-٣٤١.
(٣) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٢٠.
(٤) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٢٠.

العرب، فلم يخرج على معهود النظم، لذلك من الصعب أن نعتمد رأيًا ونلغي آخر، ولعل الأقوى أن نقول: يدخل المرفق في الغسل، وذلك اعتمادًا على المقام المتمثل بفعل الرسول الكريم ﷺ، ومتابعة الصحابة الكرام له، وجريًا مع رأي الجمهور، ولأن المرفق ليس بينه وبين الساعد فاصل، ولأن اليد تشمله في شائع الكلام، ولأن "إلى" قد تأتي أيضًا بمعنى "مع". وفي الوقت نفسه نقول: يجوز عدم إدخاله وذلك في ضوء المعطيات النصية، على أن المرفق غاية ليست من جنس ما قبلها، فلا يدخل في الحكم، لأن الأكثر في كلام العرب أن يكون مجرور "إلى" غير داخل في الحكم. ولا شك أن هذا التعدد نابع من طبيعة الدين الإسلامي الذي يقبل التنوع في الأحكام الجزئية ليراعي طبيعة البشر وتنوعهم والتغيرات الاجتماعية.

٤-الباء من ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾:

اتفق العلماء على أن مسح الرأس من فروض الوضوء، واختلفوا في القدر المجزئ منه، فذهب فريق من الفقهاء منهم الشافعي، وبعض أصحاب مالك، وأبو حنيفة إلى أن مسح بعضه هو الفرض. ولكن الشافعي لم يحد في الممسوح حدًّا. وذهب فريق آخر منهم مالك إلى أن الواجب مسحه كله[(1)]. وذهب فريق ثالث إلى جواز مسح البعض والكل، ولكلٍّ من أصحاب هذه الآراء أدلة.

يستند أصحاب الرأي الأول الذين ذهبوا إلى مسح بعض الرأس إلى جملة من الأدلة، من أبرزها معطيات الظاهر والمقام ومعهود النظم والإجماع. يعتمد الإمام الشافعي بعض الأدلة النصية، وهي ظاهر النص والمقام المتمثل بالسنة الشريفة، إذ يقول: إن الظاهر الذي تحتمله الآية يدل على أن من مسح من رأسه شيئًا فقد مسح برأسه، أو يكون المراد مسح رأسه كله، ولكن لمّا دلّت السنّة على أن ليس على المرء مسح الرأس كله تعين أن من مسح من رأسه شيئًا

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٢٠، والرازي: المحصول في علم الفقه ٣/ ١٦٤-١٦٥.

أجزأه[١]. ويبدو أن الإمام الشافعي رأى أن الباء في الآية الكريمة تحتمل التبعيض والزيادة، لأن المسح في اللغة مستعمل في مسح الكل وفي مسح البعض بالاتفاق، كما يقال: مسحت يدي بالمنديل، ومسحت يدي برأس اليتيم[٢]، ثم يتعين التبعيض عنده في ضوء السنة، فعلى التبعيض يكون المراد مسح البعض، وعلى الزيادة يكون المراد مسح الكل، ولما لم يرد في السنة مسح الكل تعين عنده البعض.

ويؤكد الجصاص أن مسح البعض هو المراد مستندًا إلى جملة من الأدلة، منها طبيعة الاستعمال اللغوي والتمثيل له بحسب معهود النظم، إذ يقول: ويدلّ على أنها للتبعيض أنك إذا قلت مسحتُ يدي بالحائط كان معقولًا مسحها ببعضه دون جميعه، ولو قلت: مسحت الحائط كان المعقول الذي يتبادر إلى الذهن مسحه جميعه، فقد وضح الفرق بين إدخال الباء وإسقاطها في العرف واللغة، فوجب أن نعدّها دالة على التبعيض، حتى نعطيها حقها من الفائدة، وألا نسقطها فتكون ملغاة يستوي دخولها وعدمه. وذلك من المعلوم أن الأداة في العربية وضعت لمعنى ما، ولما أمكن استعمالها على فائدة مضمّنة بها أو على وجه الفائدة وما هي موضوعة له، لم يجز لنا أن نعدّها زائدة، وإن جاز وقوعها أحيانًا في الكلام زائدة. وعليه تكون قد أفادت معنى التبعيض لا الزيادة[٣].

ويعزز الجصاص دلالة التبعيض بالمقام المتمثل بالسنة الشريفة فضلًا عن أفعال الصحابة، وآراء المفسرين والإجماع الفقهي، يقول: "ويدُلُّ عَلى صِحّة قول القائلين بفرض البعض ما روي عن الْمُغِيرة بن شُعْبَةَ، إذ يقول: خصلتانِ لا أسأل عنهما أحدًا بعدما شهدت رسول الله ﷺ، إذ كنّا في سفر فنزل لحاجته ثم جاء فتوضأ ومسح على ناصيته وجانبي عمامته. وعن ابن المُغِيرة عن أَبيه: أن رسول الله ﷺ مسح على الخُفّين ومسح على ناصيته ووضع يده على العمامة أو

(١) الشافعي: أحكام القرآن، ص٥٥.
(٢) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه ٣/ ١٦٥.
(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٠.

مسح على العمامة. وعن ابن عباس قال: توضأ رسول الله ﷺ، فمسح رأسه مسحة واحدة بين ناصيتيه وقرنه. فثبت بما ذكرنا أن المفروض مسح بعض الرأس"(١). ويؤكد هذا المعنى ما ذكر عن الصحابة، إذ تؤكد الروايات المستفيضة عن ابن عمر (ت٧٣هـ) ﷺ، وبعض الصحابة أنهم مسحوا بعض الرأس(٢).

ثم يضيف الجصاص مستندًا إلى آراء المفسرين والإجماع الفقهي، فيرى أن بعض المفسرين الثقات من اللغويين أكد أنها في الآية تفيد التبعيض، وأن الفقهاء أجمعوا على جواز ترك القليل من الرأس في المسح، وهذا يدل على أنها للتبعيض(٣).

ويعزز ابن حزم دليل الإجماع بعد أن يقف على الدلالة المعجمية لكل من المسح والغسل، فيوضح الفرق بينهما، ليصل إلى قناعته التي تندرج ضمن هذا الرأي، يقول: "وأما الاقتصار على بعض الرأس فإن الله تعالى يقول: "وامسحوا برؤوسكم" والمسح في اللغة التي نزل بها القرآن هو غير الغسل بلا خلاف، والغسل يقتضي الاستيعاب، والمسح لا يقتضيه"(٤).

أما أصحاب الرأي الثاني الذين أوجبوا مسح الرأس كاملًا، فيبدو أن القسم الأعظم منهم جعل الباء زائدة، وقد اعتمدوا أدلّة ليست بالكثيرة، تتمثل في معطيات المقام والسماع والقياس الذي يستند إلى السياق اللغوي النصي، يذكر منها الطبري المقام المتمثل بآراء بعض المفسرين والفقهاء، فقد سئل أبو عمرو: ما يجزئ من مسح الرأس؟ فقال: أن تمسح مقدَّم رأسك إلى القفا أحبُّ إليّ. ومن هنا رأى بعضهم أن معنى ذلك: فامسحوا بجميع رؤوسكم. قالوا: إن لم

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٠-٣٤١.

(٢) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٥٠، وينظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: المحلّى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية ببيروت، د. ت، ١/ ٢٩٨-٢٩٩.

(٣) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٤١.

(٤) ابن حزم: المحلى بالآثار١/ ٢٩٨.

يمسح بجميع رأسه بالماء لم تجزه الصلاة بوضوئه ذلك. وقال مالك: من مسح بعضَ رأسه ولم يعمَّ أعاد الصلاة بمنزلة من غسل بعضَ وجهه أو بعضَ ذراعه[١].

ولما سئل مالك عن كيفية الغسل وضّحها بقوله: يبدأ من مقدَّم وجهه، فيدير يديه إلى قفاه، ثم يردُّهما إلى حيث بدأ منه. ويبدو جليًّا أن السماع الذي يبين زيادة الباء في العربية كان المرتكز الأساس عند أصحاب هذا الرأي فضلًا عن المقام، فقد ثبت في لسان العرب وقوع الباء زائدة، ومما وردت فيه الباء زائدة قوله تعالى: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا﴾ [مريم: ١٩/ ٢٥]. و: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٥].

ثم يضيف ابن تيمية أن الباء يجوز أن تكون للإلصاق، ويكون المراد مسح جميع الرأس، لأن لفظ الرأس يتناول جميع العضو الذي يطلق عليه هذا اللفظ، فينبغي استيعاب جميع الرأس. ثم يستعمل القياس مستندًا إلى دليل سياقي من داخل النص القرآني، إذ يقيس هذا الحكم على التيمم في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾ من السورة نفسها، يقول: فلما دلّت آية التيمم على مسح جميع الوجه كان الأمر من حيث الشمول كذلك في آية الوضوء، فإنها تدل على مسح جميع الرأس بالماء[٢].

في حين يذهب الفريق الثالث إلى جواز المسح كاملًا أو مسح بعض الرأس، ويبدو أنه جعل العبارة من قبيل المجمل الذي لم تحده المعطيات النصية، فقد ذهب بعض الحنفية إلى أن النص يحتمل مسح جميع الرأس ومسح بعضه، وإذا ظهر الاحتمال ثبت الإجمال[٣].

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٤١.

(٢) ابن تيمية، تقي الدين أحمد: مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزّار وأنور الباز، دار الوفاء، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ١١/ ٧٣-٧٤.

(٣) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه ٣/ ١٦٤.

ويعلل الطبري هذا الرأي حين يرى أن الصواب من القول في ذلك هو أن الله تعالى أمر القائمَ إلى صلاته بأن يمسح برأسه مع سائر ما أمره بغسله أو مسحه، ولم يحدَّ ذلك بحدٍّ لا يجوز التقصير عنه ولا يجاوزه. وإذا كان ذلك كذلك فما مسح به المتوضئ من رأسه استحقَّ بمسحه أن يقال عنه: "مسح برأسه"، فقد أدّى ما فرض الله عليه من مسح ذلك، لدخوله فيما لزمه اسم "ماسح برأسه" إذا قام إلى صلاته[1].

وواضح أن الطبري يأخذ بمسح بعض الرأس ولا يرفض مسحه كاملًا، فيأخذ بالإجمال حين يجيز الاثنين: البعض والكل، استنادًا إلى النص والأثر، إذ يقول: إن ما جاء في آي الكتاب عامًّا في معنًى، فالواجب أن نحكم أنه على عمومه، حتى يخصه ما يجب التسليم له، فإذا خُصَّ منه شيء كان ما خُصَّ منه خارجًا من ظاهره، وحكمُ سائره على العموم[2]. وعلى الرغم من أن حمل الآية على محمل تبقى معه مقيدة بفائدتها أولى من حملها على معنى تبقى معه مجملة[3]، فليس ثمة مشكلة في الإجمال، لأنه وارد في القرآن الكريم وكلام العرب.

ونعود إلى الخلاف الفقهي الذي يرتكز على الباء في المقام الأول، فنقول: إن المشكلة في الزيادة أو التبعيض، فمن قال بالزيادة أوجب مسح جميع الرأس، ومن قال بالتبعيض أوجب مسح بعضه، وقد ورد المعنيان عن العرب، وكلٌّ منهما ليس شائعًا، وإن كانت شواهد الزيادة أكثر من التبعيض، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٢/ ٢٥]. و: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾ [مريم: ١٩/ ٢٥]. و: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٥]. فالتأويل بزيادة الباء، أي: يرد إلحادًا،

---

(١) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٥١.
(٢) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٥١.
(٣) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه٣/ ١٣٥.

وهزي جذع النخلة، ولا تلقوا أيديكم. وحكى سيبويه: خشنت صدره وبصدره، ومسحت رأسه وبرأسه، في معنى واحد[(١)]. وذكر الفرّاء طائفة من الأفعال الّتي تتعدى بنفسها، ويجوز أن تدخل على مفعولها الباء، لأنّ العرب تكلّمت بذلك، تقول: هزه وهزّ به، وخذ الخطام وبالخطام، وحزّ رأسه وبرأسه، ومددت الحبل وبالحبل[(٢)].

أما مجيئها للتبعيض فقليل جدًا، أثبته الكوفيون وجماعة منهم الفارسي وابن مالك، وجعلوا منه الآية الكريمة: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإنسان: ٦/٧٦]. وقول الشاعر[(٣)]:

شَرِبْنَ بماء البحر ثم تَرَفَّعَتْ ... مَتى لجَجٍ خُضْرٍ لَهُنَّ نَئِيجُ

فالمعنى: يشرب منها وشربن من ماء البحر[(٤)].

وهكذا نرى أن الجانب النحوي في الآية السابقة هو الفيصل في الحكم الفقهي، ولعل الأقوى أن يقال: إن الباء في آية الوضوء على أصلها تفيد الإلصاق، وعندئذ إن شئت حملته على الحقيقة فتمسحه كاملًا، وإن شئت حملته على المجاز فتمسح بعضه. وكون الباء للإلصاق يجعلها تعطي معنى العموم الذي أشار إليه أصحاب الرأي الثالث، وهو ما نذهب إليه، فكونها للإلصاق يعني مسح جميع الرأس على الحقيقة، أي: ألصقت يدي برأسي (جميع رأسي)، أو مسح بعضه من قبيل المجاز، مثل مسحت يدي بالحائط، أي: ألصقت يدي ببعض الحائط، لأنه لا يعقل أنك ألصقت يدك به كاملًا. وبذلك يكون الإلصاق الذي يعدّ المعنى الأصلي للباء مخرجًا مناسبًا لإفادة عموم المسح لا الخصوص،

---

(١) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٧٤، ٩٢.

(٢) الفراء: معاني القرآن١/ ٢٥٨، ٢/ ٦٠، ١٦٥، ٢٢٣، ٣/ ٦٩.

(٣) البيت لأبي ذؤيب الهذلي يصف فيه سحبًا، ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص١٤٢، وابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم: أدب الكاتب، تحقيق وشرح محمد محيي الدين عبد الحميد، المطبعة الرحمانية بمصر، د. ت، ص٥١٧.

(٤) ابن هشام: مغني اللبيب، ص١٤٢.

فكلاهما جائز، مسح البعض ومسح الكل، وهذا ما يقتضيه المنطق التشريعي في القرآن الكريم الذي يترك متسعًا وتنوّعًا في تحديد المعنى، ينعكس على الحدود التشريعية، لغايات تقتضيها الحكمة الإلهية التي تراعي تنوع البشر وخلاف طباعهم ومتغيرات الزمان والمكان، فإن "النص قد يحتوي على معنيين ليس فقط للمجاز والإيحاء بالمعنى، ولكن أيضًا للسلوك والتوجه العملي داعيًا الأفراد والجماعات للفعل، وتاركًا لهم حرية الاختيار في فهم عموم النص أو خصوصه، إطلاقه أو قيده، اعتمادًا على المواقف المحددة لهذا المعنى أو ذاك. النص بهذا المعنى إمكانية ذات وجهين، ثم تأتي القراءة فتحدد هذا الوجه أو ذاك....طبقًا لاختيار الإنسان الذي يحدد وضعه في العالم"[١].

٥-حكم الأرجل من ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾

اتفق العلماء على أن الرجلين من أعضاء الوضوء، واختلفوا في نوع طهارتهما على ثلاثة آراء، فقال الجمهور: طهارتهما الغسل، وقال قوم: المسح، وقال قوم آخرون: بل طهارتهما تجوز بالنوعين: الغسل، والمسح، وإن ذلك راجع إلى اختيار المكلَّف[٢].

ويعتمد أصحاب الآراء على القراءة "وأرجلِكم" بالنصب والجر[٣]، فضلًا عن أدلّة أخرى يستمدونها من معطيات النص وقوانين اللغة والاستعمال.

أما الجمهور الذي ذهب إلى الغسل، فقد كان يرجح قراءة النصب عطفًا على الأيدي، فيرى غسل الرجلين واجبًا، أما قراءة الخفض فقد وجهها توجيهات ارتكز فيها على معهود النظم وقواعد النحو، أجودها أن ذلك من باب الجر على الجوار، أي: إن"أرجلكم" لمّا جاورت مجرورًا تأثرت به فجُرَّت[٤]. مثل قولهم

---

(١) حنفي، حسن: قراءة النص، ص ١٥.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٤٥.

(٣) القراءتان في: الطبري: تفسير الطبري ١٠/ ٥٥-٥٨، وابن كثير: تفسير ابن كثير ٦/ ٥١-٥٢.

(٤) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٣٤٥، وابن هشام: مغني اللبيب، ص٨٩٥.

في جرّ الصفة على الجوار: هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ، فـ"خربٍ" من حيث المعنى صفة لـ"جحر"، ولكنها جاورت المجرور "ضب" فأخذت حكمه للمجاورة، ومثله في العطف قراءة "وحورٍ عِينٍ" في قوله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ﴿١٩﴾ وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾ وَحُورٌ عِينٌ﴾ [الواقعة: ٥٦/١٧-٢٢]. قرئت: وحورٍ عينٍ. وقد وجِّهت القراءة على أنه من باب الجر على المجاورة جاورت المجرور "لحم طيرٍ" فأخذت حكمه، وهي من حيث المعنى معطوفة على ﴿وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾[١]. والأمر نفسه في الآية الكريمة، فـ"أرجلِكم" لمّا جاورت مجرورًا "رؤوسِكم" أخذت حكمه في الجر للجوار، وهي من حيث المعنى معطوفة على المغسول "وجوهكم وأيديكم".

ويجيز بعض أصحاب هذا الرأي أن تكون "وأرجلِكم" معطوفة على "رؤوسِكم"، أي: وامسحوا برؤوسِكم وأرجلِكم، على أن المراد غسل الأرجل لا مسحها، لأن العرب قد تستعمل المسح بمعنى الغسل، فتقول: مسحت يدي بالماء إذا غسلتها، وتمسحت بالماء إذا اغتسلت وتمسحت للصلاة، وتريد الوضوء كاملًا، فتسمي الوضوء كله مسحًا[٢]، فالمراد بالمسح إذا عطفنا على الرؤوس هو الغسل الحقيقي بإصابة الماء[٣]. وهم بذلك يستندون إلى المعنى المعجمي لكلمة "امسحوا".

ويضيف الزمخشري متلمسًا المغزى البلاغي للقراءة، فيرى أن علة العطف على الممسوح "رؤوسكم" مع أن المراد الغسل إنما هي وجوب الاقتصاد في الماء، أي: إن "الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة، تُغسَل بصب الماء عليها، فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهي عنه، فعطفت على الثالث

---

(١) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٨٩٥.
(٢) ابن منظور: لسان العرب (م س ح).
(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٢/٣٤٦.

الممسوح لا لتُمسَح، ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صبّ الماء عليها "[١].

كما يرتكز أصحاب هذا الرأي على جملة من الأدلة التي استدلوا بها على وجوب الغسل، من أبرزها: السياق اللغوي النصي، والمقام، والإجماع، والقياس.

يتضح الارتكاز على معطيات السياق اللغوي النصي من خلال الاعتماد على التقابل بين اليدين والرجلين، يقول بعضهم: لما حدّدت الآية الكريمة الرجلين بقوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ﴾ كما قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ دلّ ذلك على استيعاب الجميع، كما دل ذكر الأيدي مع المرافق على استيعابهما بالغسل[٢].

ثم يضيف بعضهم دليلًا آخر يتمثل بمعطيات المقام وهو السنة الشريفة، يقول: ورد البيان عن الرسول ﷺ بالغسل فعلًا وقولًا، فأما وروده من جهة الفعل فهو ما ثبت بالنقل المستفيض المتواتر أنه ﷺ غسل رجليه في الوضوء، وأما من جهة القول فقد روي أن النبي ﷺ رأى قومًا تلوح أعقابهم لم تصبها الماء فقال: ويل للأعقاب من النار، أسبغوا الوضوء[٣]. وروي أنه توضّأ مرة فغسل رجليه، وقال: هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به[٤].

وإذا تأملنا في قوله: "ويلٌ للأعقاب من النار" تبين لنا أنه وعيد لا يجوز أن يُستحق إلا بترك الفرض، فهذا يوجب استيعاب الرِّجل بالطهارة، ويبطل قول من يجيز الاقتصار على البعض، وقوله: "أسبغوا الوضوء"، وقوله بعد غسل الرجلين: "هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به" يوجب

---

(١) الزمخشري: الكشاف ١/ ٦٤٤.

(٢) الزمخشري: الكشاف ١/ ٦٤٤.

(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٦ والحديث في: البخاري: صحيح البخاري١/ ٤٤ والبيهقي: السنن الكبرى ١/ ٦٩.

(٤) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٦.

استيعابهما بالغسل، لأن الوضوء اسم للغسل يقتضي إجراء الماء على الموضع، والمسح لا يقتضي ذلك، وفي الخبر الآخر إخبارٌ أَنّ الله تعالى لا يقبل الصَّلاة إلّا بغسلهما[1]. ولو كان المسح جائزًا لما أخلاه النبي ﷺ من بيانه، ولمّا لم يرد عنه ﷺ ثبت أنه ليس مراد الله سبحانه[2]. يضاف إلى ذلك أن الإمام عليًّا كرم الله وجهه روي عنه أنه كان يقرأ بالنصب ويقول: المراد الغسل[3].

وفي هذا السياق يرى ابن حزم أن الآية نزلت بالمسح، وأن الأخبار أكدت المسح أيضًا، ثم يقول تعليقًا على الحديث الشريف: "أمر عليه السلام بإسباغ الوضوء في الرجلين، وتوعد بالنار على ترك الأعقاب، فكان هذا الخبر زائدًا على ما في الآية، وعلى الأخبار التي ذكرناها التي تؤكد المسح، وناسخًا لما فيها، ولما في الآية من دلالة المسح، لأن الأخذ بالزائد واجب". ثم يتابع ابن حزم، في بيان حكم غسل الرجلين مستعينًا بضروب القياس المنطقي، ثم يقر بأن الأرجل معطوفة على الرؤوس، وأن دلالة الآية توجب المسح لا الغسل، ولكنه يخلص إلى أن السنة هي التي أوجبت حكم الغسل، وليس النص القرآني[4]، إذ يقول: "والحديث والقرآن كله كلفظة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض"[5].

ثم يسوق ابن حزم دليل الإجماع، إذ يرى أن الدليل على الغسل اتفاق الجميع على أن من غسل فقد أدّى فرضه وأتى بالمراد، وأنه غير ملوم على ترك المسح، ثم يصل إلى الأخذ برأي الجماعة من خلال أساس انتفاء الدليل، فيرى أنه لما احتمل اللفظ المعنيين الغسل والمسح مع اتفاق الجميع على أن المراد

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٦.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٦.

(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٦-٣٤٧.

(٤) يورد ابن حزم جملة من المظاهر القياسية ذات الطابع المنطقي، يطول الحديث عنها، ينظر: ابن حزم: المحلى بالآثار١/ ٣٠٢-٣٠٦.

(٥) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١٦٧.

أحدهما، صار في حكم المجمل الذي يفتقر إلى البيان، وفي مثل ذلك يؤخذ برأي الجماعة والجماعة توجب الغسل[١].

ويسوق بعضهم دليلًا عقليًا يرتكز على المعطيات النصية، ويتمثل بالاستدلال البرهاني الذي يعتمد المقدمات والنتائج، إذ يرى أن القراءتين بالنصب والخفض كالآيتين، فالنصب للغسل عطفًا على "أيديكم"، والخفض للمسح عطفًا على "رؤوسكم"، ولو وردت آيتان إحداهما توجب الغسل وأخرى توجب المسح لما جاز ترك الغسل إلى المسح، لأن في الغسل زيادة فعل، وقد اقتضاه الأمر بالغسل فكان ينبغي استعمالهما على أعمهما حكمًا وأكثرهما فائدة وهو الغسل، لأنه يأتي على المسح والمسح لا ينتظم الغسل[٢].

أما الفريق الثاني الذي أوجب المسح، فيمثله جماعة، منهم ابن عباس والحسن (ت٥٠هـ) وعِكرِمة (ت١٠٥هـ) والشَّعبي (ت١٠٣هـ) وآخرون[٣]، وقد أخذ هذا الفريق بقراءة الجر عطفًا على "رؤوسكم"، يُذكر عن ابن عباس أن قراءة الخفض يراد بها المسح[٤]. ويظهر أن من هذا الفريق أنس بن مالك، فقد قيل له: إن الحَجّاج (ت١٩٥هـ) في الأهواز في خطبة له ذكر الطهور فقال: اغسلوا حتى ذكر الرجلين وغسلهما وغسل العراقيب، فقال أنس: صدق الله وكذب الحجاج[٥]. وكان أنس إذا مسح قدميه بلَّهما وقال: نزل القرآن بالمسح وجاءت السنة بالغسل[٦].

ويرتكز أصحاب هذا الرأي على جملة من الأدلة، من أهمها معهود النظم وخصوصية النص والمقام.

---

(١) ابن حزم: المحلى بالآثار٢/ ٣٠٨-٣٠٩.
(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٦.
(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٥-٣٤٦
(٤) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٥.
(٥) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٧٧.
(٦) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٧٧.

يرى بعضهم أن القراءة بالجر "وأرجلِكم" تبين أن الأرجل معطوفة على "برؤوسكم" ولا يجوز جعلها من باب الجر على الجوار، لأن ذلك لا يأتي إلا في ضرورة، وإذا ورد فالمألوف أن يكون في غير العطف[١]، ومن ثم لا ينبغي حمل القرآن الكريم عليه لأنه أفصح الأساليب.

كما تأول أصحاب هذا الرأي قراءة النصب "وأرجلَكم" بالعطف على موضع "برؤوسكم" على أنه النصب، يقول ابن حزم: إن القرآن نزل بمسح الأرجل، قال الله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾. فهي على كل حال معطوفة على الرؤوس، سواء قرئت بجرّ اللام أم بفتحها، بالجر على اللفظ، وبالنصب على الموضع[٢]. إذًا فقد تأوّل أصحاب هذا الرأي قراءة النصب لـ"وأرجلَكم" على أنها عطف على الموضع، موضع "برؤوسكم"، كما قال الشاعر[٣]:

مُعاوِيَ إِنَّنا بَشَرٌ فأَسْجِحْ فَلَسْنا بالجبالِ ولا الحَديدا

إذ عطف "الحديدَ" على موضع "الجبال" المجرور لفظًا بالباء الزائدة، وهو النصب[٤]. وهذا الأسلوب ورد في كلام العرب والقرآن الكريم.

---

(١) الآلوسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية، ودار إحياء التراث العربي ببيروت، د. ت ٦/ ٧٣-٧٤، وقد بين التجاذب في الأخذ والرد من حيث الجانب النحوي، ينظر: السعدي، عبد القادر عبد الرحمن: أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، دار عمار بعمان الأردن، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٥٥-١٦٩.

(٢) ابن حزم: المحلّى بالآثار ١/ ٣٠١.

(٣) البيت لعُقيبة الأسدي شاعر إسلامي، وأسجح: سهّل، يشكو إلى معاوية بن أبي سفيان جَور عمّاله، وهو من شواهد سيبويه، ينظر: سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٦٧، وابن عبد ربّه: أبو عمر أحمد بن محمّد: العقد الفريد، شرح وضبط وترتيب أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م، ٥/ ٣٩٠-٣٩١.

(٤) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٥.

كما ذهب بعضهم إلى جواز أن تكون الواو في "وأرجلَكم" بمعنى مع، أي: مع أرجلكم، والتأويل: وامسحوا برؤوسكم مع أرجلكم[١].

ويستند أصحاب هذا الرأي إلى معطيات المقام أيضًا، فيذكر ابن حزم بعض الأدلة، منها قوله ﷺ: "إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله، يغسل وجهه ويديه إلى المرفقين، ويمسح رأسه ورجليه إلى الكعبين"[٢]، ومنها أيضًا فعل الرسول الكريم ﷺ، إذ يروى أن رسول الله ﷺ كان يمسح ظاهر الرجلين[٣].

أما الرأي الثالث القائل بجواز الغسل والمسح وردّ الاختيار للمكلَّف، فمن أصحابه داود والطبري ، وقد ارتكزوا على التمسك بالظاهر في المقام الأول، إذ جعلوا القراءتين مثل الروايتين في الخبر، يعمل بهما إذا لم يكن بينهما تناقض. ولمّا كان لكل قراءة بحسب ظاهرها دلالة مختلفة (الغسل بنصب الأرجل والمسح بالجر) اختاروا التوفيق بأن أجازوا التعدد في الفهم، فأباحوا التخيير بين الغسل والمسح[٤].

ويبدو أن أصحاب هذا الرأي اعتقدوا أن دلالة كل واحدة من القراءتين على ظاهرها على السواء، فليست إحداهما على ظاهرها أدل من الثانية على ظاهرها، في ضوء معطيات النص، وعليه تكون القراءتان من الواجب المخيّر ككفارة اليمين وغير ذلك[٥]. فقد جعلوا العطف بالنصب يقتضي عطف مغسول على مغسول (عطف الأرجل على الوجوه والأيدي)، والعطف بالخفض يقتضي

---

(١) الآلوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني٦/ ٧٤، والسعدي: أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، ص١٦١.

(٢) البيهقي: السنن الكبرى١/ ٤٤.

(٣) ابن حزم: المحلّى بالآثار ١/ ٣٠١، وللمزيد ينظر: الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٤٦-٣٤٧.

(٤) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٢٣.

(٥) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٢٣.

عطف ممسوح على ممسوح(عطف الأرجل على الرؤوس). ذلك أن القراءتين محتملتان، ومعهود النظم وقواعد اللغة تقضي بأنهما جائزتان[١]. وكأن أصحاب هذا الرأي التوفيقي ارتكزوا على مجمل المعطيات النصية السالفة عند الفريقين فتبين لهم جواز التعدد في الفهم.

ويبدو لنا في ضوء ما سبق أن قضايا النحو كانت من جملة الأدلة التي أسهمت في تحديد الرأي الفقهي وفي الدفاع عنه والرد على غيره لدى كل جماعة، وتبين أن المعطيات النصية متضافرة قد أسهمت في التعدد، وأن لكل رأي مشروعية استمدها من تلك المعطيات.

هذا، وينبغي أن نأخذ في الحسبان أن التعدد التفسيري يكشف عن غنى النص وآفاقه وأبعاده في سياق الثقافة المتنوع وطبيعة التلقي، إذ إن المعنى في النصوص التي تمتاز بفنية عالية لا وجود له بمعزل عن المركبات الذاتية للقراء[٢]، ذلك أن المفسر عندما يتناول نصًا من هذه النصوص ينقاد إلى فهم ما، وهذا الفهم يعدّ حصيلة لتفاعل أمرين: المعطيات السياقية التي يتشكّل منها النص، وطبيعة المتلقي، من حيث التكوين الفطري والمكتسب[٣]، وعندئذٍ لا يتشكل المعنى من المعطيات النصية فقط، بل من خلال التفاعل بين المتلقي وتلك المعطيات[٤]، فالمتلقي "يلوّن النص، ولاسيما النص القرآني بتفسيره له، ويحدّد بشخصيته المستوى الفكري للعبارة، ولن يفهم إنسان من النص إلا ما يرقى إليه فكره، وبمقدار هذا يتحكّم في النص، ويجر العبارة إليه جرًّا وما أكثر

(١) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٧٧-٥٧٨.

(٢) نصر، عاطف جودة: النص الشعري ومشكلات التفسير، ص٩٦، وللمزيد، ينظر: المبارك، محمد: استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، ط١، ١٩٩٩م، ص٤٣.

(٣) الجاسم: تعدد الأوجه في التحليل النحوي، ص٩١.

(٤) هولب، روبرت، نظرية التلقي، ترجمة عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط١، ١٩٩٤م، ص٢٦.

ما يكون ذلك واضحًا حينما تسعفه اللغة، وتتسع له ثرواتها من التجوزات والتأويلات"[(١)]. ولما كانت المعطيات النصية متنوعة غنية تسمح بتنوع في التشكل الدلالي للنص، وكانت طبيعة القراء مختلفة فطريًا وثقافيًا، أدى ذلك إلى تنوّع الأفهام، وهذا الحكم لا ينطبق على النص السابق فقط، بل ينطبق على مجمل النصوص القرآنية نظرًا لفنيتها العالية، شريطة أن يستمد المفسّر مشروعية فهمه من معطيات السياق النصي ومعهود النظم في كلام العرب، وهو ما لمسناه في الآراء السابقة. ولا شك أن هذا التعدد يدلّ على أنّ النصّ القرآني يقبل في دلالاته الفقهية التنوّع والاجتهاد، ولا يتضمن بالضرورة معنًى نهائيًا.

٦-عدد مرّات الغسل:

كانت طبيعة الغسل مما لم يبيَّن حدّه في النص القرآني، إذ لم يوضح عدد مرات الغسل للأعضاء المغسولة في الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾، لا لليدين ولا لغيرهما، وقد تنوّعت الأحكام الفقهية، وانقسمت إلى رأيين، استند كلٌّ منهما إلى معطيات النص والأثر.

يرى أصحاب الرأي الأول أن عدد مرات الغسل الواجب في الوضوء هو مرة واحدة، ويستندون في رأيهم إلى دليلين، الأول مستمد من النص وهو الظاهر، فالذي يقتضيه ظاهر اللفظ هو الغسل مرة واحدة، إذ ليس في النص ما يشير إلى العدد، وفي مثل ذلك لا يوجب تكرار الفعل، فمن غسل مرّة فقد أدّى الفرض[(٢)]. والدليل الثاني مستمد من معطيات المقام، المتمثلة بالسنة الشريفة، فعن ابن عمر أن النبي ﷺ توضّأ مرّة مرّة، وقال: هذا الوضوء الذي افترض الله علينا. أو: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به[(٣)]. ويضيف بعضهم تعليقًا على الغسل ثلاثًا بقوله: إن الأثر الذي يذكر أن الرسول الكريم ﷺ غسل ثلاثًا، ليس

---

(١) ناصف، مصطفى: مسؤولية التأويل، دار السلام بالقاهرة والإسكندرية، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص١٤٣.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٥١-٣٥٣.

(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٥٢، والبيهقي: السنن الكبرى ١/ ٨٠.

فرضًا، فهو مستحبّ ولكنه غير واجب[1]. وبهذا تكون الصورة التركيبية المفترضة التي يقتضيها المعنى على تقدير مفعول مطلق مبيّن للعدد: "مرّةً مرّةً"، والتأويل: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم...مرّةً مرّةً.

أما أصحاب الرأي الثاني فقد وجهوا الكلام وجهة أخرى، إذ رأوا أن المراد معنى الإسباغ لا صورة الأعداد، أي: ليس المراد من قوله تعالى: "فاغسلوا" العدد، بل إسباغ الوضوء، سواء أكان عدد الغسل مرة واحدة أم ثلاثًا، يُذكر أن الرسول الكريم ﷺ توضأ ثلاثًا ومرةً مرةً[2]. وعليه يكون تأويل "فاغسلوا": فاستوفوا الغسل، بمعنى: أسبغوا الوضوء، فيكون من باب التضمين، تضمين "اغسلوا" معنى "استوفوا الغسل"، وليس هناك من حاجة تشريعية لتقدير مفعول مطلق يبين عدد مرات الغسل.

ويبدو أن المراد الإسباغ، لذلك يقول ابن العربي: "إن النبي ﷺ توضأ مرة مرة، ومرتين مرتين، وثلاثًا ثلاثًا، فظنّ الناس أن الواحدة فرض، والثانية فضل، والثالثة مثلها، والرابعة تعدّ"[3]. ثم يعقب بقوله: "إن قول الراوي: إن النبي ﷺ توضّأ مرتين وثلاثًا أنه أوعب بواحدة[4]، وجاء بالثانية والثالثة زائدة، فإن هذا غيب لا يدركه بشر، وإنما رأى الراوي أن النبي ﷺ قد غرف لكل عضو مرة، فقال توضّأ مرة. وهذا صحيح صورة ومعنى، ضرورة أن نعلم قطعًا أنه لو لم يوعب العضو بمرة لأعاد، وأما إذا زاد على غرفة واحدة في العضو أو غرفتين، فإننا لا نتحقق أنه أوعب الفرض في الغرفة الواحدة، وجاء ما بعدها فضلًا، أو لم يوعب في الواحدة ولا في الاثنتين، حتى زاد عليها بحسب الماء وحال الأعضاء في النظافة، وتأتى حصول التلطف في إدارة الماء القليل والكثير

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٥٢، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٦٦.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٥٢-٣٥٣، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٦٦، والبيهقي: السنن الكبرى ١/ ٨٠.

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٦٦

(٤) أوعب بواحدة: أي استوفى الغسل.

عليها، فيشبه -والله أعلم- أن النبي ﷺ أراد أن يوسّع على أمته بأن يكرر لهم الفعل، فإن أكثرهم لا يستطيع أن يوعب بغرفة واحدة، فجرى مع اللطف بهم والأخذ لهم بأدنى أحوالهم إلى التخلص، ولأجل هذا لم يوقت [الإمام] مالك في الوضوء مرة ولا مرتين ولا ثلاثًا إلا ما أسبغ"[١].

ثم يضيف ابن العربي: "فإن قيل: فقد توضأ النبي ﷺ مرة مرة، وقال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به. وتوضأ مرتين وقال من توضأ مرتين مرتين آتاه الله أجره مرتين، ثم توضأ ثلاثًا ثلاثًا، وقال: هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي ووضوء أبي إبراهيم. وهذا يدل على أنها أعداد متفاوتة زائدة على الإسباغ يتعلق الأجر بها مضاعفًا على حسب مراتبها. قلنا: هذه الأحاديث لم تصح... فكيف ينبني مثل هذا الأصل على أخبار ليس لها أصل، على أن له تأويلًا صحيحًا، وهو أنه توضأ مرة مرة، وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به. فإنه أقل ما يلزم هو الإيعاب على ظاهر هذه الأحاديث بحالها. ثم توضأ بغرفتين وقال: له أجره مرتين في كل تكلف غرفة ثواب، وتوضأ ثلاثًا وقال: هذا وضوئي، معناه الذي فعلته رفقًا بأمتي وسنّة لهم، ولذلك يكره أن يزاد على ثلاث"[٢]. فابن العربي يشكك في صحة الأحاديث التي استند إليها أصحاب الرأي الأول، وبعد أن يفترض صحتها ينتهي إلى أن الغاية من تكرار الغسل الذي ورد فيها إنما هو إسباغ الوضوء، وليس عدد مرات الغسل.

ويظهر لنا في ضوء ما سبق أن الغاية هي استيفاء الغسل، سواء أكان العدد مرة أم أكثر، وذلك وفقًا للظاهر ولرأي الجمهور من الفقهاء، لهذا لم يحدد النص القرآني عدد مرات الغسل، أما تنوع الأعداد في وضوء الرسول الكريم فالغاية استيفاء الغسل لا صورة الأعداد، ولعل الحكمة من ذلك هي أن يُترك النص قابلًا للتنوع في الفهم والتعدد الدلالي، وفي مثل ذلك لا ينبغي التمسك بملء الفراغات النصية بكل جزئياتها، للتوصل إلى رأي متفرد لا يقبل الآخر،

---

(١) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٦٦-٥٦٧.

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٦٦-٥٦٧.

بل الأولى أن يترك هذا الإيحاء وتنوع الدلالة مفتوحًا أمام تنوع المتلقين على مرّ العصور، كل يأخذ بدلالة تناسب تكوينه مما يحتمله النص، ولكن المفسرين عملوا جاهدين على ملء الفراغات المتروكة في النص، فقاموا بالاستقصاء الحرفيّ، والمشكلة في منهجهم لم تكمن في الاستقصاءات التي قاموا بها منفردة، بل تكمن في الغاية من ورائها، إذ انتهى كل منهم إلى رأي واحد لا يقبل غيره في الغالب، يحدده كل منهم بحسب تكوينه الثقافي وطبيعته في ضوء المعطيات النصية الغنية التي تقبل التعدد. ربما كان فعلهم هذا بدافع الخشية من الله سبحانه، أو رغبة في كشف المقصد التشريعي، وربما كان لإظهار المقدرة الذاتية بدافع من حب المنافسة والاجتهاد، ومن ثم بالغوا في هذا الاستقصاء الحرفي والتمسك بالرأي الواحد، فأثقلوا كل جزئية من جزئيات النصوص بركام من الدلالات الحرفية الأحادية، التي تحولت في نظرهم أحيانًا إلى مسلّمات تعصبوا لها، لتجمّد المعنى النصي، وتنافي طبيعة القرآن وحكمته، كما تتنافى مع تطور الزمن واستيعاب المتغيرات، فاختفى مغزى النص أحيانًا تحت هذا الركام، وأفقده التمسك بهذه الدلالات الحرفية رونقه وإيحاءه وإشاراته ومرونته وتنوع الدلالة فيه[1]. فلم يكن منهجهم في ملء الفراغات النصية بدلالات محددة حرفية لا تقبل الآخر منهجًا علميًا يتماشى والطبيعة التشريعية للنص القرآني.

ثالثًا- حكم المستجير بالحرم وفرض الحج وقبول التوبة:

للحرم المكي خصوصية في الدين الإسلامي، وفي الآيتين التاليتين حكم المستجير به والواجب على المسلم تجاهه، وفرض الحج، ومسألة قبول التوبة، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٩٦-٩٧].

---

(١) قاسم، سيزا: توالد النصوص وإشباع الدلالة تطبيقًا على تفسير القرآن، ص٥٤.

يُخبر تعالى أن أول بيتٍ وُضع للناس، لعبادتهم ونُسُكهم، هو البيت الذي بمكة، يعني: الكعبة التي بناها إبراهيم الخليل عليه السلام. "مُبَارَكًا" أي: وُضع مباركًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ، فيه علاماتٌ بيناتٌ من قدرة الله وآثار خليله إبراهيم عليه السلام، منهن أثر قَدَم خليله إبراهيم في الحجر الذي قامَ عليه[1].
ولكن الخلاف في العبارات التي تأتي بعد ذلك في الآية الكريمة، وهي على الشكل الآتي:

١- ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾:

يبدو للمتتبع أن فهم هذه العبارة تنوع من حيث الدلالة الأسلوبية، ومن حيث العناصر الأخرى التي تشكّلها، وكان أبرز ما لدينا في ذلك رأيين: الأول يمثله الجمهور ويرى أن أسلوب الشرط معناه الأمر، والثاني يمثله جماعة ويرى أن الشرط يفيد الإخبار لا الأمر.

يذكر الجمهور أن قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ أمر، وإن كان في صورة الخبر، أي: ومَن دخله فأمّنوه، كأنه قال: هو آمن في حكم الله وفيما أمر به، أو: هو أمر لنا بأمنه وحظر دمه، ثم يستعينون على هذا الفهم بمعهود النظم، فيقولون: ولو كان قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ خبرًا لاقتضى ذلك أن يوجد المُخبَر عنه الذي يفترض أنه دخل الحرم، فلما لم يرد ذكر المخبر عنه ثبت بذلك أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ ليس خبرًا، بل أمر لنا بتحقيق الأمان له ونهي لنا عن قتله. ثم يسوق الجمهور دليلًا نصيًّا، يستثني من يرتكب جريمة القتل داخل الحرم، يقول: إلا أن الدلالة قامت من اتفاق أهل العلم على أنه من قَتَل في الحرم قُتِل، قال تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْۗ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩١]، ففرق بين الجاني في الحرم والجاني في غيره إذا لجأ إليه[2]. ومما سبق يتبين أن التركيب الشرطي يراد به

(١) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٩، وابن كثير: تفسير ابن كثير٢/ ٧٧.
(٢) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٢٠-٢١، وأبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١١.

الأمر، ليقر حكمًا فقهيًا معينًا. وبذلك تكون هذه الجملة الشرطية التي تفيد الطلب استئنافية بمنزلة التوضيح والتفسير لحرمة الآيات التي في الحرم، ومكانتها العالية.

وقال آخرون: التركيب شرط ومعناه الإخبار، وكأن المراد بالشرط الدوام والتكرار، والمعنى: ومن يَدْخله يكن آمنًا بسبب هذه الآيات في الحرم، نحو قول القائل: "من قامَ لي أكرمته"، لأن الحكم عام فيمن ارتكب جناية في الجاهلية وفي الإسلام[(١)]. ويكون معنى الكلام: فيه آيات بينات مقام إبراهيم وأمنُ من يدخله قديمًا وحديثًا. وبذلك فإن التركيب الشرطي أريد به الإخبار ليعطي حكمًا فقهيًا عامًا حدث وسيحدث، أي: إن الشرط يفيد دوام الأمن لمن دخل الحرم في الجاهلية ومن سيدخله في الإسلام، فوظيفة الشرط الإخبار بأمر يتكرر حدوثه دائمًا بعيدًا عن الطلب الصريح، وكأن هذه الجملة بتأويل مفرد معطوفة على ما سبق[(٢)].

ويتبادر إلى الذهن في هذا السياق تساؤل فقهي، فمن أيّ شيء يؤمَّن وفي أيّ زمن؟ إن ثمة فراغًا في النسيج النصي، وعلى الفقيه الذي يبتغي تحديد الحكم التشريعي أن يتصور المحذوفات ليملأ الفراغات المتروكة، فيحدد المقصود تحديدًا حرفيًا ومن ثم يلزم النص بدلالة واحدة حرفية لا تناسب طبيعته، أو يتجاهل تلك الجزئيات ليبيح التعدد والتنوع فيما يحتمله الفراغ النصي فيتنوع الحكم الفقهي، لهذا اختلف المفسرون والفقهاء في التأويل، وذهبوا إلى جملة من الأفهام نوردها على الشكل الآتي:

قال بعضهم: يقصد أنّ كلّ من جرّ في الجاهلية جريرةً ثم عاذَ بالبيت، لم يكن بها مأخوذًا. فأما في الإسلام فإنه لا يمنع من حدود الله، وهذا الرأي يمثله جماعة منهم الحسن وقتادة ومجاهد، وتأويل الآية على قول هؤلاء: فيه آيات

---

(١) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٣١.

(٢) هذا ما يفهم من الزمخشري، ينظر: الزمخشري: الكشاف ١/ ٤١٦، وهو ما فهمه منه أبو حيان وخالفه فيه، ينظر: أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١١.

بينات مقامُ إبراهيم، والذي دخله من الناس كان آمنًا في الجاهلية بها[١]، أي: بسبب هذه الآيات. فيقدر صورتين مختلفتين لشبه الجملة: "في الجاهلية" و: "بها".

وقال بعضهم: هذا أمرٌ كان في الجاهلية، كان الحرمُ مَفزَع كل خائف، وملجأ كل جانٍ. وكذلك هو في الإسلام، فلما جاء الإسلام زادَه تعظيمًا وتكريمًا. وقد روي ذلك عن جماعة، منهم ابن عباس وابن عمر والسدي وآخرون[٢]. والتأويل: ومن يدخله يكن آمنًا من أيّ جرم ارتكبه في الجاهلية والإسلام، أي: تأمين من يدخله من أي جرم ارتكبه، في أي زمن كان، وهنا يحمل تركيب الشرط على تقدير شبه جملة من نوع مختلف، أي: ومن يدخله يكن آمنًا من كل ما ارتكب "في كل زمان" أو: "في الجاهلية والإسلام".

وذهب قسم ثالث إلى أن المعنى: ومن دخله عام عمرة القضاء مع النبي ﷺ كان آمنًا، ويستدل أصحاب هذا الرأي بدليل سياقي من المعطيات النصية البعيدة، أي: بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٤٨/٢٧]. وهنا يكون عندنا مقدر ظرف يحدد زمن الدخول. ويبدو أن أدلة هذا الرأي غير مقنعة، فالأمن لا يُحدّ بوقت معين، وهذه الآية التي سيقت للحكم لا تناسبه، فلكل منهما مناسبة وغاية وحكمة تختلف عنها في الأخرى، فما من دليل يقويه من داخل النص القرآني، ولا من خارجه، لذلك وصف بعضهم هذا الوجه بأنه ينبو اللفظ عنه، ويخالف ظواهر الآيات وقواعد الشريعة[٣].

وذهب بعضهم إلى أن المقصود: من دخله ورقى على الصفا كان آمنًا أمن الأنبياء[٤]. ويبدو أن هذا الفهم لم يُبنَ على أدلة كافية، إذ ليس من أدلة نصية

---

(١) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٢٩-٣٠، وابن كثير: تفسير ابن كثير٢/ ٧٧ -٧٩، والجصاص: أحكام القرآن٢/ ٢١-٢٢.

(٢) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٣١.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١١.

(٤) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١١.

تقويه لا من داخل النص ولا من خارجه، كما لا ينسجم هذا التأويل ومعهود النظم، فحذف جملة معطوفة ومفعول مطلق مبين للنوع لم يثبت في لسان العرب، ثم إن صورة العبارة بعد التقدير تبدو بعيدة تمامًا عن الظاهر. ولا قيمة للتأويل إذا لم يراعِ معهود النظم والرصيد الثقافي لدى العرب، أي: المعارف اللغوية والجماعية بتنوعها التي تسري بين أفراد مجتمع ما، ويمتلكها المجتمع بكليته، وليس من الممكن أن يتحكم فيها فرد واحد أو يحيط بها مهما اتسعت معرفته[(١)]، لذلك قال بعضهم ردًا على الوجه: وهذا ينبو اللفظ عنه، ويخالف ظواهر الآيات وقواعد الشريعة[(٢)].

وذهب فريق آخر إلى أن المعنى: ومن دخله يَكن آمنًا من النار[(٣)]. ويضيف أبو حيان أنه وفقًا لهذا الرأي لا بد من قيد يبين هيئة الداخل في جملة "ومن دخله كان آمنًا"، أي: ومن دخله حاجًا، أو: ومن دخله مخلصًا في دخوله كان آمنًا من النار[(٤)]. وواضح أن الكلام لم يحمل شيئًا من المعنى السابق، وههنا عندنا تقدير شبه جملة وحال كون خاص، بمعنى مختلف كليًا عما سبق، إذ لا علاقة لهذا الفهم بارتكاب الجناية والقصاص منها، ويبدو أن هذا الرأي استمد مشروعيته من المعهود الشرعي، فإن الإخلاص والنية الصادقة في العمل ومراقبة الله تعالى ترفع من قيمة الواجبات الشرعية التي يؤديها المسلم. ولكن هذا الوجه ما من دليل من داخل النص يقوّيه، ثم إنه لم يرد في كلام العرب

(١) رمضان، يحيى: القراءة السياقية عند الأصوليين قراءة في مفهوم معهود العرب عند الشاطبي، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان: أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، دار أبي رقراق بالرباط، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص ٢٧٧.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١١.

(٣) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٣٢، وابن كثير: تفسير ابن كثير٢/ ٨١.

(٤) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١١.

حذف الحال الكون الخاص من غير دليل قويّ يغني عنها في الظاهر[١]، ليجعل الذهن يستحضرها في التركيب عندما ينظر فيه.

ويضيف الطبري رأيًا عن بعض الصحابة ويتبناه، فيقول: أولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب، قول جماعة منهم مجاهد والحسن، ومفاده: ومن دخله من خارج الحرم عائذًا به، كان آمنًا ما كان فيه، ولكنه يخرج منه فيقام عليه الحد، إن كان أصاب ما يستوجبه في غيره ثم لجأ إليه. وإن كان أصابه فيه أقيمَ عليه فيه[٢]. فمعنى الكلام ومن دخله كان آمنًا ما كان فيه. فإذا كان ذلك كذلك، فمن لجأ إليه من عقوبة لزمته عائذًا به، فهو آمن ما كان به حتى يخرج منه، وإنما يصير إلى الخوف بعد الخروج أو الإخراج منه، فحينئذ هو غير داخله ولا هو فيه[٣].

ويستمد أصحاب هذا الفهم مشروعية إخراج مرتكب الجناية من الحرم من معطيات النص القرآني، إذ قال تعالى: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٢٥] فتطهيره من العصاة واجب[٤]. ويبدو أن الأصل التركيبي المفترض في ضوء الفهم السابق يكون: فيه آيات بينات مقام إبراهيم، ومن يدخله من الناس مستجيرًا به، يكن آمنًا مما استجارَ منه ما كان فيه، حتى يخرج منه. وأهم العناصر المقدرة في هذا الفهم متعلقات جملتي الشرط والجواب: الحال في جملة الشرط "مستجيرًا به"، وأشباه الجمل وملحقاتها في الجواب: "مما استجار منه"، "ما كان فيه"، "حتى يخرج منه"، ويبدو أن هذا الرأي تشكل بناء على المعطيات السياقية النصية الأخرى، بيد أن كثرة المقدرات التي افترضها تجعله ضعيفًا، إذ يبدو مخالفًا للمعهود في كلام العرب، ولا تستدعيه المعطيات السياقية المباشرة.

---

(١) للمزيد عن حذف الكون الخاص لدلالة دليل ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص٥٨٦-٥٨٧.

(٢) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٣٤.

(٣) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٣٧، وابن كثير: تفسير ابن كثير٢/ ٨١.

(٤) ابن حزم: المحلى بالآثار ٥/ ٨٩.

أما حكم تأمين الجاني فيعود إلى المكان الذي ارتكب فيه الجناية، فهي إما أن تكون داخل الحرم، وإما أن تكون خارجه، ولكل منهما حكم. أما الجناية داخل الحرم فقد انعقد الإجماع في المذاهب الفقهية المشهورة على أنّ صاحبها لا يؤمَّن، لأنه هتك حرمة الحرم وردّ الأمان[(١)]. وأما من جنى في غير الحرم ثم لاذ إليه، فقد اختلف العلماء في أمره، فذهب جماعة، منهم أبو حنيفة، إلى أنه إذا قتل في غير الحرم، ثم دخل الحرم، لم يُقتَصَّ منه ما دام فيه، ولكنه لا يبايع ولا يؤاكل، أي: لا يخالط إلى أن يخرج من الحرم فيقتص منه، وإن قَتَل في الحرم قُتِل، وإن كانت جنايته فيما دون النفس في غير الحرم، ثم دخل الحرم اقتُصّ منه[(٢)]. وذهب مالك والشافعي إلى أنه يقتص منه في الحرم في ذلك كلّه[(٣)]. وقال مالك في رواية: لا يقتص منه فيه، لا بقتل ولا فيما دون النفس، ولا يخالط[(٤)].

وإذا تأملنا هذه الآراء نجد أن كلًا منها استعمل العقل في ضوء المعطيات النصية، فليس من دليل يشير إلى فهم معين يقودنا إلى التسليم المطلق به من دون غيره، فقد ترك سياق الآية الأمر على عمومه، وهذا يشير بوضوح إلى حقيقة ينبغي أن نسلّم بها، وهي أن النص أيًا كان لا يجسد أشياء حسية ملموسة نستطيع تلمسها والادعاء بحقيقة وجودها المطلقة. إنه يعكس بهذا المادي المحسوس الملفوظ معاني، وهذه المعاني أقرب إلى الطبيعة الروحية، فإنها تتراوح بين الظهور والاختفاء بين التجلي والغموض، تعكسها الملفوظات المحسوسة بحبكها ونسيجها، وكلما ارتقت هذه الملفوظات بنسيجها الفني ازداد التباين والتنوع في الدلالة، وكثر التناوب بين المعاني في الظهور والاختفاء، ولاسيما إذا اختلفت السياقات الخارجية وتعددت القراءات كما في النص

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١١.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٢١، وأبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١١، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٢٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٤١.

(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٢٢.

(٤) أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ١١.

القرآني، ومن ثم لا يمكن أن تقدَّم المعاني في هذا النص المعجز بطريقة واضحة، تمكّننا من تلمسها تلمسًا علميًا دقيقًا، بعيدًا عن تنوعنا الذاتي ومتغيرات الزمان والمكان، لهذا تنوعت الدلالة، واختلف العلماء في تحديدها تحديدًا دقيقًا فيما سبق، ولعل ذلك التنوع كان مقصودًا لغاية إلهية تجعل من النص القرآني نصًا حيويًا، يناسب تنوع المسلمين وظروفهم ومتغيرات الزمان والمكان، فلا يقبل في تشكله الدلالي أن يقيَّد بمعنى واحد.

٢- ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾:

اتفق الأكثرون على أن الزاد والراحلة شرطان لحصول الاستطاعة[١]. والاستطاعة إلى ذلك، هي القدرة على الحج. ومن كان عاجزًا عنه ببعض الأسباب، فهو غير مطيق، ولا مستطيع إليه السبيلَ[٢]. والمقصود بالسبيل: أن يكون الوصولُ إلى البيت بغير مانع ولا حائل بين الحاج والبيت[٣]. ولم يشترط في هذه الآية في وجوب الحج إلا الاستطاعة[٤].

وأما "مَنْ" التي في قوله: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ﴾، فإن الأقوى أن تكون في موضع خفض على الإبدال من "الناس". فلما تقدم ذكر "الناس" قبل "مَنْ"، بيَّن بقوله: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، الذي عليه فرضُ الحج منهم، لأنه فرض ذلك على بعض الناس دون جميعهم. والمعنى: ولله على من استطاع من الناس حج البيت أن يحج[٥].

وقد اختلف العلماء في تحديد المخاطبين وطبيعة الفريضة في العبارة السابقة من الآية الكريمة، فأي الناس يخاطبهم الحق، وما طبيعة هذه الفريضة؟

---

(١) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٣٦-٤٢، وابن كثير: تفسير ابن كثير٢/ ٨٢، والرازي: مفاتيح الغيب٨/ ١٤١.
(٢) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٤٥.
(٣) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٤٣-٤٤.
(٤) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١٤.
(٥) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٤٦.

يرى الجمهور أن الخطاب موجّه إلى المسلمين، فيكون وجوب التكليف للمسلمين، أي: ولله على المسلمين حج البيت، فلام التعريف في الناس يراد بها فئة محددة من البشر، وعليه تكون هذه اللام للعهد الذهني[١]. ويبدو أنهم يعتمدون على المعهود الشرعي في أن الخطاب المتعلق بالفرائض يتوجه إلى الإنسان المسلم.

وقد ذهب بعضهم في فهم الآية إلى أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع أيضًا، وعليه يدخل الكفار في وجوب التكليف، واستدلوا على ذلك بظاهر النص والقياس، قالوا: لأن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ عام غير مخصص، فهو يشمل المؤمن والكافر وعدم الإيمان لا يصلح معارضًا ومخصصًا لهذا العموم، لأن الدهري مكلف بالإيمان بمحمد ﷺ، مع أن الإيمان بالله الذي هو شرط صحة الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام غير حاصل، والمحدث مكلف بالصلاة مع أن الوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل، فلم يكن عدم الشرط مانعًا من كونه مكلفًا بالمشروط، فكذا ههنا[٢]. وعليه تكون لام التعريف للاستغراق[٣].

أما طبيعة الحج فلم يحددها النص، وعن ابن عباس قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: "يا أيّها الناس، إنّ الله كتب عليكم الحجّ". فقام الأقرع بن حابس (ت٣١هـ) فقال: يا رسول الله، أفي كل عام؟ قال: "لو قلتها، لوجبت، ولو وجبت لم تعملوا بها، ولم تستطيعوا أن تعملوا بها، الحجُّ مَرَّةً، فمن زاد فتطوّع"[٤]. وعن علي وأنس مثله[٥]. ووفقًا لذلك يكون التأويل حجّ البيت مرة على الأقل، ذلك أن المقدّر المغيَّب مفعول مطلق، ينبغي تحديده في الأصل

(١) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١٤.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٨/ ١٤١.

(٣) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١٤.

(٤) البيهقي: السنن الكبرى ٤/ ٣٢٦.

(٥) ابن كثير: تفسير ابن كثير٢/ ٨١-٨٢، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٢٨٦-٢٨٧.

المفترض بحسب النظر الفقهي الإسلامي، الذي يستقصي في تحديد الدلالات النصية، ليلزم الآخر بما يصل إليه من أحكام قد تختلف من فقيه لآخر. فظاهر النص يوجب الاكتفاء بحجة واحدة، وعليه انعقد إجماع الجمهور(١). ولكن ذلك لا يمنع من أن يكون التأويل: عليكم حج البيت مرتين أو ثلاثًا أو أكثر، لأن المقدر يقبل غير فهم، ولهذا زاد بعضهم، إذ رأى بعض أهل الظاهر أنه يجب الحج في كل خمسة أعوام مرة(٢). ومن هنا حدث الخلاف بسبب غياب المفعول المطلق الذي يشيع تركه في مثل ذلك من كلام العرب.

٣- ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾:

هناك جملة من الدلالات في تصور متعلق الفعل كفر، وكل منها له صورة تركيبية مفترضة قد تختلف عن غيرها، ونكتفي فيما يلي بعرض الأبرز منها:

ذهب بعضهم إلى أن هذه الآية كلام مستقل بنفسه، ليس له تعلق بما قبله، ووعيد عام في حق كل من كفر بالله(٣). ومعنى ذلك: ومن كفر بالله واليوم الآخر فإن الله غني عن العالمين. ويقوي هذا الوجه معطيات المقام المتمثلة بالحديث الشريف في شرح سبب النزول، فعن النبي ﷺ، في قول الله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾، قال: من كفر بالله واليوم الآخر(٤). ووفقًا لذلك يقتضي الأصل المفترض تقدير شبه جملة واسم معطوف، وتكون الآية لا علاقة لها بفريضة الحج، أي: ومن كفر بالله واليوم الآخر فإن الله غني عن العالمين.

وذهب قسم آخر إلى أن المعنى على اتصال الكلام بما قبله، فيتخذ من السياق النصي السابق، وطبيعة الاتساق بين هذه الآية وما قبلها، أسسًا تقود إلى تحديد المعنى، ويكون الأصل المفترض بتقدير شبه جملة بمعنًى مختلف

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١٤.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ١٤.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب ٨/ ١٤٢.

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب ٨/ ١٤١-١٤٢.

عما سبق، أي: ومن كفر بالبيت، أو: ومن كفر بهذه الآيات التي في مقام إبراهيم[١].

وذهب فريق ثالث إلى أن المقصود بـ"كفر" ترك الحج، ويرون أن هذه العبارة متعلقة بما قبلها من الآية الكريمة، فيتخذون من المناسبة الدلالية بين ما تقدم في الآية السابقة وهذه الآية، دليلًا في تحديد المقصود، يذكر الرازي أن الذين حملوه على تارك الحج عولوا فيه على ظاهر الآية، فإنه لما تقدم الأمر بالحج ثم أتبعه بقوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ فُهِم منه أن هذا الكفر ليس إلا ترك ما تقدم الأمر به[٢]. وقد انقسم القائلون بهذا الرأي إلى فريقين: الأول حمله على تارك الحج المقتنع بوجوبه، والثاني حمله على تارك الحج غير المقتنع بوجوبه.

أما الأول الذي حمله على تارك الحج المقتنع بوجوبه فيكون المعنى عنده: من ترك الحج وكان مقتنعًا بوجوبه[٣]. ولعل الأصل المفترض اقتضى تضمين الفعل "كفر" معنى فعل آخر "ترك"، وتقدير مفعول به، أي: ومن كفر بمعنى: ومن ترك الحج فإن الله غني عن العالمين.

ويسوق أصحاب هذا الوجه دليلًا من المقام المتمثل بالحديث النبوي، فقد أكدوا هذا الوجه بالأخبار، إذ روي عن النبي ﷺ أنه قال فيمن مات ولم يحج: "فليمت إن شاء يهوديًا وإن شاء نصرانيًا"[٤]، ويعززون قناعتهم بقول سعيد بن جبير (٩٥هـ): لو مات جار لي وله ميسرة ولم يحجّ لم أصلّ عليه[٥].

ويوضح بعضهم المقصود بالفعل "كفر" في ضوء ما سبق، معتمدًا المعطيات السياقية، ومعهود النظم، فيقول: يجوز أن يكون المراد منه التغليظ، أي قد قارب الكفر وعمل ما يعمله من كفر بالحج، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَبَلَغَتِ

(١) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٥١.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ٨/ ١٤٢.
(٣) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٤٩-٥٠.
(٤) الرازي: مفاتيح الغيب٨/ ١٤٢، والحديث في: البيهقي: السنن الكبرى ٤/ ٣٣٤.
(٥) الرازي: مفاتيح الغيب ٨/ ١٤٢-١٤٣.

﴿ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ﴾ [الأحزاب ٣٣/ ١٠]، أي: كادت تبلغ الحناجر، ونظيره قوله عليه الصلاة والسلام: "من ترك صلاة متعمدًا فقد كفر"[١]. فالمعنى: وكاد يكفر، وهذا من باب التعبير بالفعل والمقصود مقاربة وقوعه، أي: مشارفة وقوع الحدث، وهو أسلوب وارد في القرآن الكريم، وله أمثلة كثيرة[٢].

أما عند من أنكر الحج فيكون المعنى: ومن جَحد ما ألزمه الله من فرض حَجّ بيته، فأنكره وكفر به، فإن الله غنيّ عنه وعن حجه وعمله، وعن سائر خَلقه من الجن والإنس[٣]، ووفقًا لذلك تكون المسألة من باب التضمين ويكون عندنا مقدر بمعنًى مختلف، والتأويل: ومن كفر الحجّ، بمعنى: ومن أنكر الحج.

ويعزز هذا الفهم معطيات المقام المتمثلة بالحديث الشريف وعلاقته بنزول الآية الكريمة، إذ يروى أنه لما نزلت آية الحجّ، جَمع رسول الله ﷺ أهلَ الأديان كلّهم، فقال: "يا أيّها الناس، قد فُرض عليكم الحج فحجوا"[٤]، فآمنت به ملة واحدة، وهي من صدّق النبيّ ﷺ، وآمن به، وكفرَتْ به خمس ملل، قالوا: لا نؤمن به، ولا نصلي إليه، ولا نستقبله. فأنزل الله عز وجل: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٥]. ولابد من الإشارة إلى أن هذا الرأي يجعل لام التعريف في الناس من ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ للاستغراق على أن المقصود كل الناس مسلمين أو غير مسلمين، كما أشرنا سابقًا.

ويعقب الطبري على هذا الرأي مرجّحًا: "وأولى التأويلات بالصواب في ذلك قولُ من قال: "معنى ﴿وَمَن كَفَرَ﴾: ومن جحد فرضَ ذلك وأنكرَ وُجوبه،

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٨/ ١٤٣، والحديث في: العسقلاني أحمد بن علي بن حجر: تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ٢/ ١٤٨.

(٢) ابن هشام: مغني اللبيب، ص٩٠٢.

(٣) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٤٧.

(٤) البيهقي: السنن الكبرى٤/ ٣٢٥.

(٥) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٤٨.

فإن الله غني عنه وعن حجه وعن العالمين جميعًا"[١]. ثم يسوق الأدلة النصية التي جعلته يرجح هذا الوجه، وتتمثل بالالتحام بين الوحدات الدلالية التي يتشكل منها معنى النص، يقول: "وإنما قلنا ذلك أولى به، لأن قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ بعقب قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، بأن يكون خبرًا عن الكافر بالحج، أحقُّ منه بأن يكون خبرًا عن غيره، مع أنّ الكافر بفرض الحج على مَن فرضه الله عليه، بالله كافر وأن "الكفر" أصله الجحود، ومن كان له جاحدًا ولفرضه منكرًا، فلا شك إن حج لم يرجُ بحجه برًّا، وإن تركه فلم يحجّ لم يره مأثمًا"[٢].

ويؤيد الرازي هذا الوجه بقوله: "أما الأكثرون: فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج،...وهذا القول هو الأقوى"[٣].

وإذا تأملنا فيما سبق تبين لنا أن المعطيات النصية تقود إلى تعدد الأفهام، وعلى ذلك فإن قبول تنوع التأويل في النص القرآني بمراعاة المعهود في نظم العربية والأبعاد السياقية يعكس الحقيقة الدلالية للنسيج النصي، إنه يحاول أن يحرر النص من التسلط بالفهم الأحادي الخطير الذي يُقصي الآخر، ويحرمه من حقه في خصوصية الفهم والاجتهاد، والذي يصادر مقولات النص، فيستولي عليها بحجج تبدو غير علمية، لهذا فإن الحق سبحانه بين الفينة والأخرى في معرض النص القرآني كأنه ينبه المفسّر على أن هذا النص حمّال أوجه، وأنه يعتمد العموم في الأحكام أحيانًا، ويترك أمام المتلقي مزيجًا من المعطيات السياقية التي تشرّع له الفهم الذي يرتئيه، وتسمح له بالاجتهاد المناسب، من هنا تتنوع القراءات لتحدد المعنى المناسب، والمعنى في مثل ذلك يتلون ويتنوع بفضل النسيج الفني الذي شكل النص من جهة وتنوع القرّاء من جهة ثانية.

---

(١) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٥١.
(٢) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٥١-٥٢.
(٣) الرازي: مفاتيح الغيب٨/ ١٤٣.

رابعًا-حكم المحاربين وقبول التوبة:

نقف في هذا السياق عند نص يتمثل بآيتين كانتا موضع خلاف في حد من يقطع الطريق، ويثير الفساد في أراضي الدولة الإسلامية، وهما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٣٣ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: ٥/ ٣٣-٣٤].

تتناول الآيتان الكريمتان جملة من الحدود التشريعية المتعلقة بالمحاربين، وقد اختلف العلماء فيها، ويظهر ذلك في كيفية إنزال العقوبة المناسبة للجريمة التي ارتكبوها، وطبيعة النفي من الأرض، وعلاقة التوبة بإنزال العقوبة. ولمّا كانت الدلالة الفقهية تنبني على معنى المحاربة والمحاربين، كان لابد من الوقوف عند تحديد معنى المحاربة قبل عرض الحدود التشريعية، ولاسيما أن تحديدها الدلالي يقود إلى تأثر النظم، إما بتقدير محذوف وإما بالأخذ بالظاهر.

١-معنى الحرابة والمحاربين:

اتفق العلماء عامة على أن الحِرابة إشهار السلاح وقطع السبيل[1]. أما المحارِبون فهم القوم الذين يجتمعون، ولهم منعة ممن أرادهم، بسبب أنهم يحمي بعضهم بعضًا، ويقصدون الذين كان دمهم محقونًا قبل الحرابة في أرواحهم ودمائهم، مسلمين كانوا أو ذمّيين[2].

بيد أن الفقهاء اختلفوا في التحديد الدقيق لمعنى المحاربين الذين وردوا في الآية الكريمة، وقاد الخلاف إلى أن تأثّر الجانب النحوي، أيقصد بهم من حمل السلاح داخل المصر وخارجه أم من ارتكب الجريمة خارج المصر؟ كان أبرز

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٧٠٣.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٨٤، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٩٤، والرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٢.

الآراء في تحديد معنى المحاربين في الآية اثنين[١]: الأول يمثله مالك والشافعي وجماعة، ويرى أن المحارب هو من حمل السلاح على الناس في بلدة أو بريّة، فكادهم عن أنفسهم وأموالهم دون ثائرة ولا عداوة[٢]، أو هو الذي يقطع السبيل وينفِر بالناس في كل مكان، ويظهر الفساد في الأرض قتل أو لم يقتل[٣].

ويفصل الشافعي، إذ يرى أن الحرابة لو حصلت في البلدة نفسها لكان صاحبها أيضًا ساعيًا في الأرض بالفساد، ويقام عليه هذا الحد، قال: وأراهم في المصر إن لم يكونوا أعظم ذنبًا فلا أقل من المساواة[٤].

ويبدو أن الإمام الشافعي استمد فهمه من معطيات النص والقياس، أما المعطيات النصية فعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا﴾. يقتضي ظاهر النص أنه إذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلًا تحت عموم هذا النص، لأن الظاهر لم يبين تخصيص موضع ما من الأرض. وأما القياس فهو أن هذا حد من حدود التشريع الإسلامي شأنه شأن سائر الحدود، فلا يختلف في المصر وغير المصر[٥]. وعلى هذا الفهم تكون لام التعريف في "في الأرض" جنسية للاستغراق وليست عهدية.

ويضيف ابن العربي مرجحًا هذا الرأي، ومن جملة مسوغاته أن الذي يرتكب ذلك في المصر يكون قد سلب غيلةً، وفعل الغيلة أَقبح من فعل الظاهرة، ولذلك دخل العفو في قتل المجاهرة فكان قصاصًا، ولم يدخل في قتل الغيلة وكان حدًّا، فتحرّر أنّ قطع السبيل موجبٌ للقتل، ثم يتابع ترجيح هذا الفهم مستعملًا الأدلة العقلية بأسلوب السبر والتقسيم[٦].

---

(١) من الآراء الأخرى: أن المحاربة هنا الشرك، وقيل: هي الزّنا والسّرقة وَالقتل، ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٩٦-٥٩٧.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٨٤، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٩٦-٥٩٧.

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٩٦-٥٩٧.

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٣.

(٥) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٣.

(٦) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٩٨، وللمزيد: الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٤٠٩-٤١١.

أما الرأي الثاني فيمثلهأبو حنيفة وجماعة، ويرى أن المحارب هو قاطع الطريق خارج المصر، وأن الحرابة درجات، أدناها إخافة الطريق، ثم أخذ المال مع الإخافة، ثم الجمع بين الإخافة وأخذ المال والقتل. ويوضح أبو حنيفة أن الداخل في المصر يلحقه الغوث في الغالب، فلا يتمكن من المقاتلة، ومن ثم يكون في حكم السارق وليس المحارب، لذلك لا يقام عليه حد الحرابة[(١)]. ويبدو وفقًا لهذا الفهم أن لام التعريف في "الأرض" للعهد الذهني، إذ يراد بها بقعة معينة، وهي الأرض التي لا تدخل ضمن المصر.

وهنا يظهر الخلاف الفقهي وتظهر مرامي التعدد الدلالي للنص الديني، ألا يريد الحق أن الذي يسعى في المصر فسادًا لا يدخل في المفهوم إذا كان ثمة فوضى وحروب أهلية حتى يكون عندنا مجال للتواصل والمصالحة؟ ربما اجتهد بعض أولياء الأمر ممن يسعى إلى إصدار العفو، وذهب إلى أن الحكم الشرعي لا يشمل الذي يسعى في المصر فسادًا في ظرف ما، حتى يحقق الوحدة بالمصالحة، لأنه إذا لم يفعل ذلك يتضاعف الانقسام وتعم الفوضى والدمار. ولكن إذا كانت الأمة متآلفة آمنة فالإخلال بالأمن يقود إلى الفوضى، ومن ثم يصبح من يسعى فسادًا داخل المصر أشد فتكًا وخطورة، لذلك فمن يقطع الطرق في المصر يدخل في المفهوم. لكل حكم مسوغاته التي تجعله لصالح الأمة، لهذا جاء النص الإلهي يسمح بالتعدد، جاء ليقول للمسلم: إن الواقع هو الذي يجعلك تعمل ذهنك فتحدد المناسب في ضوء المعطيات النصية ومعهود النظم، وبذلك فإن تصور الحقيقة لدى الفقهاء يكون أكثر مصداقية إذا تنوع في ظل الأدلة النصية الثرّة.

ولكن محاربة الله تعالى غير ممكنة، فكيف يستقيم ذلك؟ يذكر المفسرون أن هذا التعبير من قبيل المجاز، لأن الله تعالى لا يُحارَب، وهو يحتمل وجهين: أحدهما: أنه سمّى الذين يخرجون ممتنعين مجاهرين بإظهار السلاح وقطع

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٣.

الطريق محاربين، لمّا كانوا بمنزلة من حارب غيره من الناس ومانعه. وخصّت هذه الفرقة بهذه السمة لخروجها لمخالفة أمر الله تعالى وانتهاك الحرمات وإظهار السلاح، ولم يسمّ بذلك كل عاص لله تعالى، إذ ليس بهذه المنزلة في الامتناع وإظهار المغالبة في أخذ الأموال وقطع الطريق[١]. والمعنى: إنما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله ويسعون في الأرض فسادًا كذا وكذا[٢]، فسُمُّوا محاربين تشبيهًا لهم بالمحاربين من الناس عن طريق المجاز[٣].

ويحتمل أن يكون المراد: الذين يحاربون أولياء الله[٤]. وهنا يكون عندنا مقدر مضاف أقيم المضاف إليه مقامه من باب الاتساع والمجاز أيضًا، فيحمل التركيب على حذف مضاف، أي: يحاربون أولياء الله ورسوله[٥]. ويؤيد هذا التأويل أمران: الأول يتمثل بالمقام، فقد ورد في الخبر أن الله تعالى قال: "من أهان لي وليًّا فقد بارزني بالمحاربة"[٦]. والثاني أن حمل الكلام على تقدير مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه على طرق الاتساع والمجاز أسلوب شائع في العربية، إذ يميل المتكلم إلى حذف عناصر من الجملة اتساعًا، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ١٢/٨٢]. والتّقدير: واسأل أهل القرية، ولكنّ الكلام أضمر للاختصار والإيجاز[٧]. وقالوا: بنو فلان يطؤهم الطريق. والتّقدير: يطؤهم أهل الطريق[٨]، ولكنّ ذلك جاء على سعة الكلام والإيجاز[٩]، فالاستعمال اللغوي يميل أحيانًا إلى التعبير بأساليب فيها من

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٤٠٦.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٣.
(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٤٠٦، والرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٣.
(٤) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٣.
(٥) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٨٤.
(٦) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٣.
(٧) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٢١٢-٢١٣، ٣/ ٢٤٧.
(٨) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٢١٣.
(٩) سيبويه: كتاب سيبويه ١/ ٢١٥،٢١٦.

الاختزال الشيء الكثير، اعتمادًا على معرفة أفراد المجتمع اللغوي بالمقصود من خلال امتلاكهم الثقافة المناسبة بشأنها في ضوء السياق الاجتماعي والمعرفة الضمنية بقواعد اللغة ونظامها[١]. ولعل هذا الرأي هو الأقوى، لأنه الأشيع في أساليب العربية، فحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ضرب من الاتساع الشائع في العربية.

٢-معنى النفي من الأرض وتقدير متعلّق شبه جملة:

اختلف العلماء في المراد بالنفي في قوله تعالى: ﴿أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾، ويمكن تقسيم الاختلاف إلى أربعة أفهام: الأول السجن، والثاني تحقيق الجزاء والنفي إلى أرض الشرك، والثالث النفي من بلد الجناية إلى بلد آخر، والرابع الملاحقة الدائمة. وفيما يلي نوردها مرتبة بحسب الأهمية.

ذهب أصحاب الرأي الأول إلى أن المراد بالنفي من الأرض هو السجن في مكان محدد يقترحه الإمام[٢]، وذلك لأنّ المحبوس قد يسمى منفيًا من الأرض، لأنه لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها، ولا يرى أحدًا من أحبابه، فصار منفيًا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات، فكان كالمنفي في الحقيقة[٣].

وقد رأى قسم من أصحاب الرأي السابق أن مكان السجن ينبغي أن يكون في بلد الجناية[٤]. وَاشترط آخرون أن يكون في غير بلد الجناية، وهذا الرأي يمثله جماعة منهم أبو حنيفة وأهل الكوفة ومشهور مذهب مالك[٥]، إذ قال مالك:

---

(١) فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، مجلة عالم الفكر، مج٢٠، ع٣، الكويت ١٩٨٩م، ص١٤١-١٤٢.
(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٦٠٠-٦٠١.
(٣) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٤.
(٤) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٤١٢.
(٥) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٤١٢، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٩٦، وأبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٨٥.

"ينفى إلى بلد آخر غير البلد الذي يستحق فيه العقوبة فيحبس هناك"[١]. إلا أنّ مالكًا قال: لا يضطر مسلم إلى دخول دار الشرك[٢]. وبذلك فالمقصود: أن يُغرَّب الجاني في أي مكان من الديار الإسلامية ثم يسجن هناك. وعلى ذلك يكون التأويل: ينفوا من الأرض كلها بالسجن، باعتبار أن السجن نفي من الأرض، فتكون لام التعريف في الأرض للاستغراق. أو يكون التأويل: أو ينفوا من الأرض التي ارتكبوا فيها الجناية إلى أخرى من أراضي المسلمين ثم يسجنوا، فتكون لام التعريف للعهد الذهني[٣]، ويكون عندنا شبه جملة مقدرة "إلى أخرى من أراضي المسلمين".

وذهب أصحاب الرأي الثاني إلى أن المراد بالنفي هو الملاحقة وتحقيق الجزاء والنفي إلى أرض الشرك، وهذا الفهم يمثله جماعة منهم مجاهد وأنس، إذ ذكروا أن معنى ﴿أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾: من أرض الإسلام إلى أرض الكفر[٤]. ويكون ذلك بأن يلاحق المحارب أبدًا حتى يؤخذ، فيقام عليه حدّ الله، ويخرج من دار الإسلام[٥]. وهنا يبدو أن لام التعريف في الأرض للعهد الذهني، ويكون عندنا مقدّر يتمثل بشبه جملة، فيصير تأويل العبارة: ينفوا من الأرض (أرض الإسلام) إلى أرض الكفر. وبذلك يكون لدينا عناصر مغيَّبة في النص.

وقد ذهب قسم آخر يمثله أصحاب الرأي الثالث إلى أن المقصود من ﴿أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ هو أن الإمام إذا قدر عليه نفاه من بلدته إلى بلدةٍ أخرى غيرها. عن سعيد بن جبير أن من أخاف سبيل المسلمين نُفي من بلده إلى غيره،

(١) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٤١٢.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٨٥.
(٣) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٨٥.
(٤) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٢٧٠، والجصاص: أحكام القرآن٢/ ٤١٢، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٦٠١.
(٥) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٤١٢.

لقول الله جلّ وعز: ﴿أَوْ يُنفَوْا مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [١]. وعن عمر بن عبد العزيز وجماعة: ينفى من بلد إلى غيره مما هو قاص بعيد[٢]. وعلى ذلك تكون لام التعريف في " ينفوا من الأرض" للعهد الذهني، ويكون عندنا مقدر شبه جملة أيضًا.

وذهب أصحاب الرأي الرّابع إلى أن المقصود أن يطلبوا بالحدود أبدًا فيهربوا منها، وينسب هذا الرأي إلى جماعة منهم ابن عباس والزهري وقَتادة وعمر بن عبد العزيز أيضًا[٣]. ثم يضيف ابن العربي موضحًا: أن نفيه أن يُطلب فلا يُقدر عليه، كلّما سُمع به في أرض طُلب. يُخرَج من مدينة إلى مدينة أبدًا[٤]. ووفقًا لهذا الرأي يكون التأويل: أو ينفوا من الأرض دائمًا، أو يكون التقدير: أو ينفوا من الأرض كلما سُمع بهم، فتكون لام التعريف في الأرض للاستغراق الجنسي، ويكون عندنا ظرف زمان مقدر مغيَّب من ظاهر النص.

ويرجح الطبري الرأي الأول من الآراء السابقة، إذ يقول: وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب، قولُ من ذهب إلى أن معنى "النفي من الأرض"، في هذا الموضع هو التغريب والسجن، أي: أن ينفى من بلد إلى بلد غيره، ويسجن في البلد الذي نفي إليه، حتى تظهر توبته. ثم يستعين بالمعنى الفقهي والقياس والإجماع فيقول: إذا كان معلومًا أن الله جل ثناؤه جعل جزاء المحارب القتلَ أو الصلبَ أو قطعَ اليد والرجل من خلافٍ، بعد القدرة عليه لا في حال امتناعه، كان معلومًا أنّ النفي أيضًا إنما هو جزاؤه بعد القُدرة عليه لا قبلها. ولا يستقيم أن يكون هَرَبه من الطلب نفيًا له من الأرض، ففي إجماع الجميع أن ذلك لا يقوم مقام نفيه الذي جعله الله عز وجل حدًّا له بعد القدرة عليه[٥].

---

(١) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٢٧٠-٢٧٢، والنووي: المجموع ٢٠/١٠٦-١٠٨.
(٢) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٢٧١، وأبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٨٥.
(٣) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٦٠١.
(٤) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٦٠١.
(٥) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٢٧٣.

كما يرجّح الجصاص الرأي الأول، ويحدد أن المقصود حبسه في بلد الجناية، ويستبعد الآراء الأخرى بقوله: "أما من قال: إنه ينفى عن كل بلد يدخله فهو إنما ينفيه عن البلد الذي هو فيه والإقامة فيه، وهو حينئذٍ غير منفي من التصرف في غيره فلا معنى لذلك. [ويخصص رأيه أكثر فيقول:] ولا معنى أيضًا لحبسه في بلد غير بلده، إذ الحبس يستوي في البلد الذي أصاب فيه وفي غيره، فالصحيح إذًا حبسه في بلده. وأيضًا فلا يخلو قوله تعالى: ﴿أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ من أن يكون المراد به نفيه من جميع الأرض، وذلك محال، لأنه لا يمكن نفيه من جميع الأرض إلّا بأن يقتل ومعلوم أنه لم يرد بالنفي القتل، لأنه قد ذكر في الآية القتل مع النفي، أو يكون مراده نفيه من الأرض التي خرج منها محاربًا من غير حبسه، لأنه معلوم أنّ المراد بما ذكره زجره عن إخافة السبيل وكف أذاه عن المسلمين، وهو إذا صار إلى بلد آخر فكان هناك مخلّى كانت معرّته قائمة على المسلمين، إذا كان تصرّفه هناك كتصرّفه في غيره. أو أن يكون المراد نفيه عن دار الإسلام وذلك ممتنع أيضًا، لأنه لا يجوز نفي المسلم إلى دار الحرب لما فيه من تعريضه للرّدّة ومصيره إلى أن يكون حربيًّا، فثبت أن معنى النفي هو نفيه عن سائر الأرض إلا موضع حبسه الذي لا يمْكنه فيه العبث والفساد"[(1)].

ويرجح ابن العربي الرأي الأول أيضًا، فيقول: "والحق أن يسجن، فيكون السجن له نفيًا من الأرض، وأما نفيه إلى بلد الشرك فعون له على الفتك. وأمّا نفيه من بلد إلى بلد آخر فشغل لا يدان به لأحد، وربما فرّ فقطع الطريق ثانية. وأمّا قول من قال: يطلب أبدًا وهو يهرب من الحدّ فليس بشيء، فإن هذا ليس بجزاء وإنما هو محاولة طلب الجزاء"[(2)].

ولما لم يجد أبو حيان دليلًا نصيًا حاسمًا، عاد إلى الجانب النحوي فانطلق منه نظرًا لأهمية السمة النحوية في التلقي عنده، فربط دلالة النفي في "ينفوا"

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٤١٢.

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٦٠١.

بمعنى لام التعريف في "الأرض"، يقول: والظاهر أن نفيه هو إخراجه من الأرض التي حارب فيها، فإن كانت لام التعريف في "الأرض" للجنس، فلا يزال يطلب ويزعج وهو هارب فزعًا إلى أن يلحق بغير عمل الإسلام، وإن كانت للعهد فينفى من ذلك العمل الذي ارتكب فيه المحاربة[١].

ويبدو لنا في ضوء ما سبق أن الآراء الثلاثة الأولى تستمد مشروعيتها من معطيات النص بقوة، ويسمح بها التوجه التشريعي الإسلامي العام، وإن كان الأول أقواها. ولاشك أن هذا التنوع في التلقي يعود إلى أسرار النظم القرآني وما يتميز به من إيحاء وغنى دلالي يراعي طباع البشر والزمان والمكان. كما نلحظ أن الأحكام النحوية في الآراء جميعًا لم تخرج على معهود النظم، وقد كانت حصيلة للفهم ممتزجة به، فلام التعريف قد تأتي للعهد كما تأتي للجنس، وفهم المعنى النصي في ضوء معطيات السياق هو الذي حدد معاني عناصر النظم، كما أن طبيعة العناصر المغيّبة في النص التي قدِّرت في التأويلات السابقة تعد مظهرًا شائعًا في أساليب العربية.

٣-إنزال العقوبة:

نريد بإنزال العقوبة كيفية تطبيق الحدود على المحاربين، وهي تتمثل بقوله تعالى من الآية السابقة: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾. وقد اتفق الفقهاء والمفسرون على أنه يجب على المحارب حق لله وحق للآدميين، واتفقوا على أن حق الله هو القتل والصلب وقطع الأيدي وقطع الأرجل من خلاف، والنفي على ما نص الله تعالى في آية الحرابة[٢]. ولكنهم اختلفوا في هذه العقوبات، هل هي على التخيير أم أنها مرتبة على قدر جناية المحارب؟ ويظهر للمتأمل أن الآراء تنقسم في فهم ذلك إلى ثلاثة: الأول أن لكل رتبة من الحرابة رتبة من العقاب، والثاني أن الإمام ملزم

(١) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٨٥.
(٢) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٧٠٣.

في تطبيق عقاب معين في بعض جوانب الحرابة ومخير في العقاب في بعضها الآخر، والثالث أن للإمام مطلق الحرية في تطبيق العقاب الذي يراه مناسبًا للعقوبة، أي: يحق له أن يختار أيّ عقاب مما ذكر، لأي نوع من أنواع الحرابة، وفيما يلي نعرض للآراء مفصلة مع أبرز الأدلة، وعلاقتها بالجانب النحوي:

الرأي الأول قال به جماعة منهم ابن عباس، وقتادة، والحسن والشافعي، ويرى أصحابه أن لكل رتبة من الحرابة رتبة من العقاب، فمن قَتَل قُتِل، ومن أخذ المال ولم يقتل فالقطع من خلاف، ومن أخاف فقط فجزاؤه النفي، ومن جمعها قُتل وصلب. وذهب الشافعي وأبو حنيفة وجماعة من العلماء إلى أن هذه العقوبة مرتبة على الجنايات المعلوم من الشرع ترتيبها عليه، فلا يقتل من المحاربين إلا من قتل، ولا يقطع إلا من أخذ المال، ولا ينفى إلا من لم يأخذ المال ولم يقتل[(١)]. يقول الشافعي: "عن ابن عباس في قطّاع الطريق: إذا قتلوا وأخذوا المال قتِّلوا وصُلِّبوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتِّلوا ولم يصلَّبوا، وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا، قطّعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا هربوا طُلِبُوا حَتى يُوجَدُوا، فتقام عليهم الحدود، وإذا أخافوا السبيل، ولم يأخذوا مالًا نُفوا من الأرض"[(٢)]. ثم يضيف: "وبهذا نقول، وهو موافق معنى كتاب الله عزّ وجلّ. وذلك أنّ الحدود إنما نزلت فيمن أسلم، فأما أهل الشرك فلا حدود لهم إلا القتلُ والسبي وَالْجِزْيَةُ"[(٣)]. فتكون "أو" للترتيب والتفصيل، ويكون التأويل بتقدير محذوف يقدر في ضوء السياق، أي: أن يُقتَّلوا إن قتلوا، أو يقتّلوا ويُصلَّبوا إن قتلوا وأخذوا المال، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال، أو ينفوا من الأرض إن أخافوا الناس من غير قتل وأخذ للمال. وبذلك يكون عندنا شرط مقدر مع كل جملة، وقد حذف لدلالة السياق.

ويذكر المفسرون جملة من الأدلة، أبرزها المعنى التشريعي والإجماع، يقول

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٧٠٣، وأبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤٨٤.
(٢) الشافعي: أحكام القرآن، ص٣٣٢-٣٣٣.
(٣) الشافعي: أحكام القرآن، ص٣٣٣.

الجصاص: "ما يدل علىأن في الآية [محذوفًا] ولا تخيير فيها هو اتفاق الجميع على أن المحارب لو أخذ المال ولم يقتل لم يجز للإمام أن ينفيه ويترك قطع يده ورجله، وكذلك لو قتل وأخذ المال، لم يجز للإمام أن يعفيه من القتل أو الصلب. ولو كان الأمر على التخيير لكان التخيّر ثابتًا فيما إذا أخذ المحارب المال وقتل أو أخذ المال ولم يقتل، لما ثبت أنه غير جائز العدول عن القتل والقطع في حال قتلهم وأخذهم المال ثبت أن في الآية محذوفًا لابد من تقديره، وهو: أن يُقتَلوا إن قتلوا، أو يُصلَبوا إن قتلوا وأخذوا المال، أو تُقطَّع أَيديهم وأَرجلُهم من خلاف إن أَخذوا المال ولم يَقتُلوا، أَو يُنفَوا من الأَرض إن خرجوا ولم يفعلوا شيئًا من ذلك حتى ظُفر بهم"[1]. وواضح أن أدلة الجصاص تمثلت بأمرين: المعنى التشريعي في ضوء النص، والإجماع.

ويعزز الجصاص دليل الإجماع عندما يفرّق بين المقصود من الآية ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٥/٣٢]، والمقصود في آية الحرابة، إذ يرى أن انتفاء الفساد تساوى مع انتفاء قتل النفس في الأولى، لأن المقصود هو الفساد في الأرض الذي يكون معه قتل أو القتل في حال إظهار الفساد، لهذا ساوى بينه وبين قتل النفس في الآية، أما الكلام في آية الحرابة فيقصد به من صار في يد الإمام قبل أن يتوب فهل يجوز أن يقتله إذا لم يقتل؟ إن الفساد في الأرض لو كان يستحق به القتل لما جاز العدول عنه إلى النفي، فلما جاز عند الجميع نفيه على أنه غير مستحق للقتل تعين أن المعنى مختلف في كل من الآيتين[2].

ويعتمد الرازي أيضًا الدليلين السابقين الإجماع والمعنى التشريعي، إذ يرى أنه لو كان المراد من الآية التخيير لجاز للإمام أن يقتصر على النفي، ولما أجمعوا على أنه ليس له ذلك، علمنا أنه ليس المراد من الآية التخيير. ثم إن هذا المحارب إذا لم يقتل ولم يأخذ المال فقد همّ بالمعصية ولم يفعل،

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٤٠٩-٤١٠.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن٢/ ٤١٠.

وذلك لا يوجب قتله شرعًا كالعزم على سائر المعاصي، من هنا لا يجوز حمل الآية على التخيير[١].

ويضيف بعضهم دليلًا من المقام، وهو الحديث النبوي الشريف، إذ قال ﷺ: "لَا يَحِلُّ دَمُ امرِئٍ مسلم إِلَّا بإحدَى ثلاث: رجلٌ زنى بعد إحصان، أَو كفر بعد إيمانٍ، أَو قتل نفسًا بغير نفس"[٢].

ويضيفون دليلًا آخر يستمدونه من عناصر المقام المتمثلة بمعهود النظم، وهو أن التخيير في العربية يُبدَأ فيه بالأخفّ، ثمّ يُنتَقل منه إلى الأثقل، وههنا بدأ بالأثقل ثم انتقل إلى الأخفّ، فدل على أنه قرر ترتيب الجزاء على الأفعال فترتب عليه بالمعنى، فمن قَتَلَ قُتِلَ، فَإن زاد وَأَخَذَ المال صُلِب، فإنَّ الفعل جاء أَفحَش، فإن أخذ المال وحدَه قُطِّعَ من خلاف، وإن أَخاف نُفي[٣].

ويعتمد الرازي دليلِ القياس، فيقول: إن القياس الجلي يدل على صحة ما ذكر، لأن القتل العمد يوجب القتل، فغلظ ذلك في قاطع الطريق، وصار القتل حتمًا لا يجوز العفو عنه، وأخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق، فغلظ ذلك في قاطع الطريق وصار الجزاء بقطع الطرفين، وإن جمعوا بين القتل وأخذ المال جمع في حقهم بين القتل والصلب، لأن بقاءه مصلوبًا في ممر الطريق يكون سببًا لاشتهار إيقاع هذه العقوبة، فيصير ذلك زاجرًا لغيره عن الإقدام على مثل هذه المعصية، وإن اقتصر المحارب على مجرد الإخافة اقتصر الشارع على عقوبة خفيفة، وهي النفي من الأرض[٤].

أما الرأي الثاني فيمثله جماعة منهم مالك، وقد ذهبوا إلى أن المحارب إذا ظهر عليه القتل قُتِل، وإن لم يَقتُل فللإمام أن يرى فيه رأيه بالقتل، أو الصلب أو القطع أو النفي، قال مالك: "إن قتل فلا بد من قتله، وليس للإمام تخيير في

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٤.
(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٦٠٠، والحديث في: البيهقي: السنن الكبرى ٨/ ١٢٨.
(٣) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٦٠٠.
(٤) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٤.

قطعه ولا في نفيه، وإنما التخيير في قتله أو صلبه. وأما إن أخذ المال ولم يقتل فلا تخيير في نفيه، وإنما التخيير في قتله أو صلبه أو قطعه من خلاف. وأما إذا أخاف السبيل فقط فالإمام عنده مخير في قتله أو صلبه أو قطعه أو نفيه. ومعنى التخيير عنده أن الأمر راجع في ذلك إلى اجتهاد الإمام، فإن كان المحارب ممن له الرأي والتدبير، فوجه الاجتهاد قتله أو صلبه، لأن القطع لا يرفع ضرره. وإن كان لا رأي له وإنما هو ذو قوة وبأس قطعه من خلاف، وإن كان ليس فيه شيء من هاتين الصفتين أخذ بأيسر ذلك فيه، وهو الضرب والنفي"[1].

ولاشك أن مالكًا حمل البعض من المحاربين على التفصيل والبعض الآخر على التخيير، لأنه أوجب قتل من قتل، وترك التخيير بين الاكتفاء بقتله أو صلبه، كما أوجب القطع من خلاف لمن أخذ المال، ولم يُجز نفيه، وجعل التخيير بين الاكتفاء بقطعه من خلاف أو قتله أو صلبه، أما إذا أخاف المحارب الناس فقط فالإمام عنده مخير في اتخاذ أيّ حكم من الأحكام التشريعية السابقة، وهنا لا يمكن أن تكون "أو" إلا للتفصيل في مواضع وللتخيير في مواضع أخرى.

ويبدو أن أصحاب هذا الفهم اعتمدوا اعتمادًا قويًا على عناصر المقام المتمثلة بصلاحية الإمام في ضوء المعهود الشرعي والأعراف الاجتماعية، ومتغيرات المجتمع، ومقتضيات القصاص، والظروف المحيطة، والزمان والمكان، والنية عند المحارب، والقصد من العقوبة عند الشارع، أي أخذوا الجانب الاجتماعي في الحسبان من جوانبه كافة.

أما الرأي الثالث فيرى أصحابه أن الإمام مخير في المحاربين على الإطلاق، سواء أقتل المحارب أم لم يقتل، أخذ المال أم لم يأخذه[2]. وفي ذلك تكون "أو" لمطلق التخيير.

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٧٠٣، وللمزيد ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٩٧.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٧٠٤، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٩٧-٥٩٨.

ويسوق أصحاب التخيير جملة من الأدلة من أبرزها ظاهر النص، والمعطيات النصية البعيدة، أما الظاهر فيدل على أن المراد التخيير وليس التفصيل. وأما المعطيات النصية البعيدة فقد ساقوا دليلًا نصيًا من القرآن الكريم، هو قوله تـعـالـى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٥/ ٣٢]. فدل على أن الفساد في الأرض بمنزلة قتل النفس في باب وجوب قتله، والمحاربون مفسدون في الأرض بخروجهم وامتناعهم وإخافتهم السبيل، وإن لم يقتلوا ولم يأخذوا مالًا[1]. ولهذا جاز التخيير للإمام.

ويستندون أيضًا إلى السياق القرآني والتناص، إذ يرون أن استعمال "أو" للتخيير في القرآن الكريم ورد بكثرة في نظائر النص السابق، كقوله تعالى في جزاء الصيد: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٥/ ٩٥]، وقوله تعالى في كفارة الترفّه: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٦]، وقوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٥/ ٨٩]. فالأداة "أو" في هذه كلها على التخيير، فكذلك فلتكن آية الحرابة[2].

ويظهر جليًّا أن سبب الخلاف في تأويل إنزال العقوبة في الآية الكريمة يعود إلى طبيعة النص القرآني، فإن المعطيات النصية متنوعة غنية كما رأينا فيما سبق، إذ تتمثل بمعطيات نصية لغوية من داخل القرآن الكريم (تناص، وسياق لغوي، ودلالة نصية)، وتتمثل بالمقام (الحديث النبوي، والطبيعة الاجتماعية). يضاف إلى ذلك الأدلة التي تؤخذ بالحسبان في أصول الفقه، مثل الإجماع والقياس، ومعهود النظم الذي يبيح للعناصر التركيبية الدلالتين، فإن الأداة "أو" يجوز فيها

---

(١) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٥٩٨، وقد رأينا فيما مر أن الجصاص بيّن الفرق الدلالي بين هذه الآية وآية الحرابة.

(٢) ابن كثير: تفسير ابن كثير٣/ ١٠٠.

أن تأتي للتفصيل أو التخيير في كلام العرب، ولمّا كانت المعطيات السياقية غنية تعدد الفهم واختلف الفقهاء في تحديد المعنى النحوي الذي يتوقف المعنى الفقهي عليه، لهذا جاء التنوع في الفهم ناتجًا عن قراءة عميقة لمعطيات السياق النصي، وقد ظهرت الحقيقة الفقهية نسبية، وهذا هو الأمثل، لأن الادعاء بحقيقة واحدة لا غير، وإلزام الجميع بها إلزامًا مطلقًا يلغي خصوصية القراءة، ويناقض طبيعة النص، فيجعله بلا تأثير وفاعلية في واقع الحياة الإنسانية المتغير. ومن ثم فالتنوع في الوصول إلى الدلالة الفقهية يعدّ ميزة في الدين الإسلامي، إنه يراعي الثابت والمتغير، إنه شبيه بالتنوع في الأداء لنصوص القرآن الكريم، حين راعى الطبيعة الاجتماعية بخصائصها اللهجية فنوّع القراءات، وكأن الحكمة الإلهية قصدت قصدًا إلى ترك فسحة في تحديد الدلالة الفقهية، ليتعدد الفهم ويتنوع ويختلف، وذلك مراعاة للطبيعة البشرية التي تختلف من حيث التكوين الفطري والمكتسب، ومراعاة الأوليات، على صعيد القيم بتنوعها: الدينية، والثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والعلمية، والإنسانية عامة.

٤-الاستثناء ودلالة "الذين" وتقدير متعلق: في: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾:

اختلف العلماء في دلالة الاستثناء من جوانب عدة يرتبط جلها بالجانب النحوي، فبعضها يتعلق بصفة المحاربين المقصودين بالحكم، وبعضها الآخر يتعلق بطبيعة الاستثناء، ولكل رأي صورة تركيبية مختلفة في ضوء استحضار المقدر، ونبدأ بعرضها على الشكل الآتي:

الرأي الأول يمثله جماعة منهم ابن عباس ومجاهد وقتادة[١]، ويرى أن هذا الاستثناء لأهل الشرك، إذا فعلوا شيئًا من هذا في شركهم، ثم تابوا وأسلموا، فإن الله غفور رحيم[٢]. ويتوسع الطبري في الشرح فيقول: إلا الذين تابوا من

(١) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٦٠٣.
(٢) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٢٧٧.

شركهم ومناصَبتهم الحربَ لله ولرسوله والسَّعي في الأرض بالفساد، بالإسلام والدخول في الإيمان، من قبل قُدرة المؤمنين عليهم، فإنه لا سبيل للمؤمنين عليهم بشيء من العقوبات التي جعلها الله جزاء لمن حاربه ورسوله وسَعى في الأرض فسادًا، من قتل، أو صلب، أو قطع يد ورجل من خلاف، أو نفي من الأرض. وبهذا الفهم يكون عندنا مقدر مغيّب من ظاهر النص، أي: يكون عندنا شبه جملة مقدّرة تحدّد دلالة الاسم الموصول، إذ المعنى: إلا الذين تابوا من أهل الكفر[1]. ولابد من الإشارة إلى أن هذا الرأي يجعل الآية لا تُحرِز الرجلَ المسلم من الحدِّ إن قتل، أو أفسد في الأرض، أو حارب الله ورسوله، ثم لحق بالكفار قبل أن يُقدر عليه، فذلك يقام عليه الحدّ[2].

وفي ضوء هذا الفهم سيكون "الذين" بعد "إلا" لا علاقة له بما قبله، فتكون "إلا" حرف استثناء، والاستثناء منقطع، وبعد "إلا" جملة، باعتبار "الذين" مبتدأ، خبره جملة: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ والعائد محذوف، أي: غفور لهم، والمعنى: لكن التائب من أهل الكفر يُغفر له[3].

ويبدو أن العلماء انطلقوا من معطيات النص القرآني في فهمهم، فهناك من يقول: إن هذه الآية لم تنزل في المحاربين من أهل الإسلام، بل في المشركين عامة[4]، وبذلك يكون المقام مرتكزًا أساسيًّا في هذا الفهم. ثم إن التشريع الإسلامي يقبل توبة المشرك الذي يتوب إلى ربه ويدخل الإسلام وهذا يقوي الرأي السابق.

أما الرأي الثاني فيرى أن هذه الآية معنيٌّ بها الحُرّاب من أهل الإسلام، من قطع منهم الطريق وهو مقيم على إسلامه، ثم استأمن فأُومن على جناياته التي جناها، ومن فعل ذلك منهم مرتدًّا عن الإسلام، ثم لحق بدار الحرب، ثم

---

(١) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٢٧٧.

(٢) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٢٧٨.

(٣) السمين الحلبي: الدر المصون في علم الكتاب المكنون ٤/ ٢٥٢.

(٤) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٧٠٤.

استأمن فأومن[١]. أما إذا تاب بعد القدرة عليه فظاهر الآية يشير إلى أن التوبة لا تنفعه، وأن الحدود تقام عليه[٢].

ولا بد من الإشارة إلى أن المسلم إذا حارب المسلمين أو المعاهدين، وارتكب جناية بحقهم توجب عليه العقوبة، فلن تضع توبته عنه عقوبةَ جنايته المتصلة بالناس، بل توبته خاصة فيما بينه وبين الله، وعلى الإمام إقامةُ الحدّ الذي أوجبه الله عليه، وأخذه بحقوق الناس[٣]. وضبط هذا الكلام أن ما يتعلق من تلك الأحكام بحقوق الله تعالى فإنه يسقط بعد هذه التوبة، وما يتعلق منها بحقوق الآدميين فإنه لا يسقط[٤].

وينبني على هذا الفهم أن الاسم الموصول "الذين" بعد "إلا" يعود من حيث الدلالة على المحاربين، فيكون من جنسهم، و"الذين" في موضع المستثنى، وعندنا استثناء متصل[٥]، وعليه تقبل توبة المحارب، ويكون عندنا عناصر تركيبية محذوفة، والتأويل: إلا المؤمنين الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، فيكون عندنا تقدير موصوف يحدّد دلالة الاسم الموصول[٦]، ولما حذف الموصوف قامت صفته مقامه، والمقدّر هنا من الأصول المفترضة التي استدعاها الفهم لتحديد الدلالة الفقهية.

ويبدو أن العلماء ارتكزوا على مناسبة الوحدات الدلالية، التي يتشكل منها النسيج الدلالي للآيتين الكريمتين فالمقام مقام حد وقصاص، وهذا يقتضي الانتقال من الحد إلى التوبة لبيان الحكم، مما جعلهم يذهبون إلى الاتصال في الاستثناء، ثم إن معهود النظم في مثل ذلك يرجّح اتصال الاستثناء، فإنه لمّا

---

(١) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٢٧٧.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٥-١٨٦.
(٣) الطبري: تفسير الطبري ١٠/ ٢٧٧.
(٤) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٥.
(٥) السمين الحلبي: الدر المصون في علم الكتاب المكنون ٤/ ٢٥٢.
(٦) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٦٠٣.

شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات، استثنى منهم التائبين قبل القدرة عليهم، لترغيبهم بالعودة إلى رشدهم ودينهم[١].

وقد ذهب أصحاب الرأي الثالث إلى أن المعنى: إلا الذين تابوا وقد حاربوا بأرض الشرك. وفصّل بعضهم فقال: معنى ذلك: كلُّ من جاء تائبًا من الحُرَّاب قبل القُدرة عليه مستسلمًا تاركًا للحرب[٢].

ويضيف ابن كثير أن المحاربين في الآية يقصد بهم كل من تاب من المسلمين وأهل الشرك قبل القدرة عليهم، ثم إن المسلمين إذا تابوا قبل القدرة عليهم يسقط عنهم انحتام القتل والصلب وقطع الرجل، أما سقوط قطع اليد ففيه قولان للعلماء. وظاهر الآية يقتضي سقوط الجميع، وعليه عمل الصحابة[٣]. وفي ضوء ما سبق يكون عندنا عناصر تركيبية مغيبة بحسب ظاهر النص، تبين جنس الاسم الموصول، وقد دل عليها السياق، وتتكون من شبه جملة مع جملة حالية، فيكون التقدير: إلا الذين تابوا من المسلمين أو غيرهم وقد حاربوا بأرض الشرك[٤].

وفي ضوء هذا الفهم سيكون "الذين" بعد "إلا" عامًا يشمل المحاربين التائبين ممن ورد ذكرهم قبل "إلا" كما يشمل المشركين عامة.

ويبدو للمتلقي قوة هذا الرأي مقارنة بسابقيه، على الرغم من كثرة التقدير فيه، ذلك أنه يرتكز على جميع الأدلة الواردة في كلا الرأيين السابقين، وإذا ما كان الفهم الأخير أقوى من غيره، فإن الأفهام الأخرى ليست بعيدة، فطبيعة النص القرآني في ضوء المعطيات السياقية ومقتضيات التشريع الإسلامي مجتمعة تبيح التعدد في الأفهام، وهكذا تكون الحقيقة التشريعية نسبية أحيانًا، تخضع لطبيعة القراء ونسبية الفهم، ذلك أن النص القرآني وظف طاقات اللغة وتجاوز

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١١/ ١٨٥.
(٢) الطبري: تفسير الطبري١٠/ ٢٨٠.
(٣) ابن كثير: تفسير ابن كثير٣/ ١٠٢.
(٤) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٦٠٣.

النصوص الفنية بأنواعها كافة فإنه عالم غني بالدلالات التي تجعل المتلقي في ديمومة لانهاية لها من الترقب والتأمل والتأويل، وتُبقي التواصل مع النص ممتعًا متجددًا.

خامسًا-حكم الذي بيده عقدة النكاح للمطلقة بعد الخلوة والعفو عن المهر:

تحدّد الآية التالية حكمًا تشريعيًا يخص المرأة المطلقة قبل الزواج التام، في مسألة وجوب المهر، قال تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٣٧].

تبيّن هذه الآية وفقًا لظاهرها أن المرأة إذا طلقها زوجها قبل الزواج التام[1]، وكان قد سمّى لها صداقًا رضيت به، فلها نصف صداقها الذي سمِّي لها، إلا أن تعفو هي ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾، فلا تأخذ من زوجها شيئًا منه، وتهب له النصف الواجب لها، فيعود الصداق كله إلى الزوج، أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح، وهنا يتعدد الفهم، فإذا كان المقصود به وليّها فالمعنى لا يتغير، لأنها لا تأخذ شيئًا، أي: إلا أن يعفون عن النصف الواجب لهن أو يعفو عنه وليهن الذي بيده العقدة، فيعود إلى الزوج المهر كاملًا، وإذا كان المقصود زوجها، فالمراد: إلا أن يعفون عن النصف الواجب لهن، فيعود إلى الزوج المهر كاملًا، أو يعفو الزوج الذي بيده العقدة عن نصفه ليعطيها الصداق كله، نصف الصداق الواجب

(١) أي: قبل أن يطأها أو يخلو بها، إذ لا بد من الإشارة ههنا إلى أن بعض الفقهاء رأى أن معنى "من قبل أن تمسوهن": من قبل الخلوة بهن، ومنهم من رأى أن المعنى قبل الوطء وليس مجرد الخلوة، وهذا الخلاف يعود إلى التعدد الدلالي لاستعمال لفظ "المس" في العربية، لمناقشة ذلك ينظر: الجصاص: أحكام القرآن١/ ٤٣٨، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٢١٨، ولم نتعرض لذلك في المتن لأنه لا يدخل في صميم موضوعنا.

لها، والنصف الثاني الذي عفا عنه الزوج. لهذا فالمقصود من دلالة الموصول من "الذي بيده عقدة النكاح" موضع خلاف[١] بين الفقهاء.

أما الرأي الأول الذي ذهب إلى أن المقصود من﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ هو الزوج، فيمثله الجمهور وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي في أصح قوليه[٢].

ويورد ابن العربي الأدلة التي اعتمدها أصحاب هذا الرأي، وهي متنوعة ينضوي أهمها تحت معطيات السياق اللغوي النصي (التناص والمعنى المعجمي واقتضاء المعنى)، فضلًا عن المقام والأدلة العقلية مثل انتفاء الدليل.

أما اعتمادهم التناص فذلك أنهم يفسرون المجمل في هذه الآية بما جاء مفسَّرًا، إذ يذكر ابن العربي أن الله تعالى ذكر الصداق في هذه الآية ذكرًا مجملًا من الزوجين فحُمل على المفسر في غيرها، من الآية: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾ [النساء: ٤/ ٤]. فأذن الله تعالى للزوج في قبول الصداق إذا طابت نفس المرأة بتركه. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾﴾ [النساء: ٤/ ٢٠]. فنهى الله تعالى الزوج أن يأخذ مما أتى المرأة إن أراد طلاقها[٣]. وإذا كان الزوج مقابل الزوج مفسّرًا في هاتين الآيتين، فهذا يدل على أن الاسم الموصول يقصد به الزوج مقابل الزوجة في الآية الكريمة السابقة، ذلك أن الزوج تارة يعبر عنه باللفظ صراحة، وتارة بلفظ يحتمل المعاني وهو في بعضها أظهر وبه أولى، وتارة بلفظ مشترك يتناول معاني مختلفة، يحتاج في الوصول إلى المراد به إلى الاستدلال عليه من غيره، وقد

---

(١) ابن حزم: المحلى بالآثار ٩/ ١١٤-١١٧، والطبري: تفسير الطبري٥/ ١٢٧، وابن كثير: تفسير ابن كثير١/ ٦٤٢.

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٢١٩، والجصاص: أحكام القرآن ١/ ٤٣٩، والنووي: المجموع ١٦/ ٣٦٤-٣٦٨، وابن حزم: المحلى بالآثار ٩/ ١١٤-١١٦.

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٢٢٠.

وجد ذلك كله في القرآن، فهناك جملة من الشواهد والمعطيات النصية في أماكن أخرى من القرآن الكريم ترجح الزوج إضافة لما سبق[١].

ويضيف أصحاب هذا الوجه جملة من الأدلة النصية الأخرى من أبرزها اقتضاء المعنى بدلالة المعنى المعجمي، إذ يُذكر أن قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ يقتضي أن تكون العقدة موجودة، وهي في يد من هي في يده، فلمّا لم تكن هناك عقدة موجودة في يد الولي قبل العقد ولا بعده، وقد كانت العقدة في يد الزوج قبل الطلاق، وجب أن يكون حمل الاسم الموصول على الزوج أولى منه على الوليّ[٢].

ويسوق بعضهم الدلالة الصرفية لـ"عقدة"، بقوله: فالذي بيد الولي هو عَقد النكاح، فإذا عُقد حصلت العُقدة، لأن بناء الفُعلة يدل على المفعول، كالأُكلة واللُّقمة، وأما المصدر فالعَقد كالأَكل واللَّقم، ثم من المعلوم أن العُقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي[٣]. فتعين أن الزوج هو الذي بيده عقدة النكاح حقيقة[٤].

كما يستند بعضهم إلى المعنى المعجمي لكل من الفضل والعفو، بقوله: ويدل على ذلك قوله تعالى في نسق التلاوة: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ﴾ فندبه إلى الفضل، وقال تعالى: ﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۚ﴾، وليس للولي في هبة مال الغير إفضال منه على غيره، والمرأة لم يكن منها إفضال. وفي تجويز عفو الولي إسقاط معنى الفضل المذكور في الآية، وجعله تعالى بعد العفو أقرب للتقوى، ولا تقوى له في هبة مال غيره، وذلك الغير لم يقصد إلى العفو فلا يستحق به سمة التقوى[٥]. وههنا يبرز عنده اقتضاء المعنى بفضل المعنى

---

(١) للتوسع في فكرة التناص والأدلة النصية من القرآن الكريم ينظر: الجصاص: أحكام القرآن ١/ ٤٤٠-٤٤١.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ١/ ٤٤٠.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب ١١/ ١٨٥.

(٤) النووي: المجموع ١٦/ ٣٦٨.

(٥) الرازي: مفاتيح الغيب ٦/ ١٣٢-١٣٣.

المعجمي للمفردات التي يتشكل منها النسيج النصي، فتتشكل دلالة نصية تنسجم مع المعنى السابق.

ويفصّل بعضهم مرتكزًا على المعنى المعجمي لـ"العفو" و"الفضل"، وما ينبني عليه في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ﴾ (النساء)، ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾، فيرىٰ أن المقصود أن يبذل الزوج جميع الصداق، يقال: عفا بمعنى بذل، كما يقال: عفا بمعنى أسقط، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ﴾ وليس لأحد في هبة مال الآخر فضل، وإنما ذلك فيما يهبه المُفضِل من مال نفسه، وليس للولي حق في الصَّداقِ، فلا يمكن أن يكون هو صاحب العفو (البذل أو الإسقاط)، ومن ثم لا يمكن أن ينسب إليه الفضل، فتعين أن المقصود بـ"الذي بيده..." هو الزوج. ذلك أن عفو الزوج بإكمال المهر هو صادر عن مالك مطلق التصرف بخلاف الولي[1].

وأجابوا عن سبب العدول عن الخطاب إلى الغيبة أنه من باب التنبيه للمعنى الذي من أجله يرغب الزوج في العفو، وهو امتلاكه عقدة نكاحها وحرمانها من الزواج ومبادرته بالطلاق، فالمعنى: إلا أن يعفون أو يعفو الزوج الذي حبسها بأن ملك عقدة نكاحها عن الأزواج، ثم لم يكن منها سبب في الفراق، وإنما فارقها الزوج، فكان من المنطقي ألّا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها[2].

ويسوق أصحاب هذا الرأي من بين الأدلة التي تبعد الولي وترجّح الزوج معطيات المقام التي تتمثل بالأعراف الاجتماعية والحديث النبوي وآراء الصحابة وأفعالهم، إذ يقولون: ليس للولي أن يهب مهر موليته صغيرة كانت أو كبيرة، فلا يمكن حمل هذه الآية على الولي. من جانب آخر فقد روي عن النبي ﷺ [أنه قال]: "ولي عقدة النكاح الزوج"[3]. وكذلك روي عن الإمام علي[4]. وعن

---

(١) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٢٢١.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٦/ ١٣٢-١٣٣.

(٣) ابن كثير: تفسير ابن كثير١/ ٦٤٣، والحديث في: البيهقي: السنن الكبرى ٧/ ٢٥١.

(٤) ابن كثير: تفسير ابن كثير ١/ ٦٤٤.

سعد بن أبي وقّاص (رضي الله عنه) أن أحدهم عرض عليه بنتًا له فتزوّجها، فلما خرج وليّها طلّقها وبعث إليها بالصّداق كاملًا، فقيل له: لمَ تزوّجتَها؟ فقال: عرضها عليّ، فكرهت ردّه. قيل: فلمَ بعثتَ بالصّداق؟ قال: فأين الفضل؟ يريد الفضل في الآية الكريمة السابقة من "ولا تنسوا الفضل بينكم"، ويُقصد بالفضل التفضل. أي: ولا تنسوا أن يتفضل بعضكم على بعض[١]. وبرواية أخرى أنه تزوج امرأة، فطلّقها قبل أن يدخل بها فأكمل الصّداق، وقال: أنا أحق بالعفو، وهذا يدل على أن الصحابة فهموا من الآية أن العفو صادر عن الزوج[٢].

ويضيف ابن حزم دليلًا عقليًا يعرف في كتب الأصول بانتفاء الدليل، فيقول: لو أراد الحق بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ سيدًا لأمة، ووالدَ البكر خاصة لما ستره ولا كتمه، فلم يبيّنه في كتابه، ولا على لسان رسول الله ﷺ، وبذلك ليس في الآية دليل نصي أو أثر أو قياس يجعلنا نستبعد الزوج ونرجّح الولي[٣].

ثم يستعمل ابن حزم أسلوب السبر والتقسيم في عرض الاحتمالات الدلالية التي يحتملها النص، ليثبت أن الزوج هو صاحب العقدة، فيقول: إن الأولياء قسمان: القسم الأول: أبٌ لبكر وسيدٌ لأمة، وحظ هذين في كون عقدة النكاح بأيديهما، كحظ الزوج في كون عقدة النكاح بيده تمامًا، وقد يسقط حكم الأب في البكر بأن يكون كافرًا، وهي مؤمنة أو هو مؤمن وهي كافرة، أو بأن يكون مجنونًا، ويسقط أيضا حكم السيد في أمته بأن يكون صغيرًا أو مجنونًا. والقسم الثاني: سائر الأولياء الذين لا يلتفت إليهم، لكن إن أبوا إخراج الأمر عن أيديهم وعقد السلطان نكاحها، فهؤلاء حظ الزوج في كون عقدة النكاح بيده أكمل من حظهم، ومن هنا فأمر الأولياء مضطرب. ولا شيء بأيديهم جملة من عقدة النكاح، بل هي إلى الزوج، إن شاء أمضاها وإن شاء حلّها بالطلاق،

---

(١) الزمخشري: الكشاف١/ ٣١٥.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٦/ ١٣٢.
(٣) ابن حزم: المحلى بالآثار ٩/ ١١٧.

ووجدنا أمر الزوج ثابتًا في أن عقدة كلّ نكاح بيده، ولا تصح إلا بإرادته بكل حال ولا تحل إلا بإرادته، فكان أحق بإطلاق هذه الصفة عليه. ثم يسوق دليلًا نصيًا من داخل النص القرآني بقوله: و"البرهان القاطع قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ٦/ ١٦٤]. وقول رسول الله ﷺ: إنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام[1]. فكان عفو الولي عن مال وليه كسبًا على غيره فهو باطل، وحكمًا في مال غيره فهو حرام، فصح أنه الزوج الذي يفعل في مال نفسه ما أحب من عفوٍ أو يقضى بحقه، وبالله تعالى التوفيق"[2].

أما الرأي الثاني الذي يرى أن المقصود هو الولي، فأبرز من يمثله الإمام علي كرم الله وجهه وابن عباس وآخرون، وهو مذهب مالك[3]، والشافعي في أحد قوليه[4]. ويعتمد أصحاب هذا الرأي على أدلة متنوعة، من أبرزها اقتضاء المعنى في ضوء المعطيات السياقية النصية، والسياق اللغوي، واتساق النظم بالاعتماد على الالتفات.

يذكر بعضهم اقتضاء المعنى في ضوء المعطيات السياقية، إذ يرى أن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي، لأن الزوج قد طلّق، فليس بيده عقدة نكاح، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٣٥]، ولأن الولي هو الذي أكسبها عقدة النكاح، فله التصرف فيه بخلاف سائر مالها[5].

كما يرتكزون على اتساق الكلام بالاعتماد على الالتفات، يذكر عنهم أن ذكر الزوج قد تقدم في قوله عز وجل: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾. ولو كان

(١) الحديث في: البيهقي: السنن الكبرى ٢/ ٤٥١.
(٢) ابن حزم: المحلى بالآثار ٩/ ١١٧-١١٨.
(٣) ابن كثير: تفسير ابن كثير١/ ٦٤٤.
(٤) الشافعي: أحكام القرآن، ص٢١٥، والجصاص: أحكام القرآن ١/ ٤٣٩، وابن العربي: أحكام القرآن، ص٢١٩، وابن حزم: المحلى بالآثار ٩/ ١١٦.
(٥) ابن كثير: تفسير ابن كثير ١/ ٦٤٤.

المراد بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ هو الزوج، لقال مخاطبًا الأزواج: إلا أن تعفوا، فلما عدل من مخاطبة الحاضر المبدوء به في أول الكلام (الزوج) إلى لفظ الغائب علمنا أن المراد منه غير الزوج[١].

ثم يرتكز بعضهم على الجوانب البلاغية، فيقول: أن يكون المراد الولي أنظم في الكلام وأقرب إلى المرام، لأن الله تعالى قال: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ ومعلوم أنه ليس كل امرأة تعفو، فإن الصغيرة أو المحجورة لا عفو لها، فبين الله تعالى القسمين، والمقصود: إلَّا أن يَعفُونَ إن كنّ لذلك أهلًا، أو يعفو الولي الذي بيده عقدة النكاح، لأن الأمر فيه إليه، فإن الله تعالى أراد أن يميز الولي من الزوج والزوجة بمعنى يخصّه، فكنى عنه بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ بكناية مستحسنة، فكان ذلك أبلغ في الفصاحة، وأتم في المعنى، وأجمع للفوائد[٢].

ويرى بعضهم استنادًا إلى عناصر الربط النصي المتمثلة بالضمائر، وما يقتضيه ذلك من اتساق في النظم، أن الأظهر هو الولي، لأن الله تعالى قال في أول الآية: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾، فذكر الأزواج، وخاطبهم بهذا الخطاب، ثم قال: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ فذكر النساء ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ فهذا ثالث، فلا يُردّ إلى الزوج المتقدّم إلا لو لم يكن لغيره وجود، وقد وجد وهو الوليّ، فلا يجوز بعد ذلك إسقاط التقدير بجعل الثلاثة اثنين من غير ضرورة[٣].

ويسوق بعضهم دليل المعنى المعجمي بالتوافق الدلالي بين كل من اللفظين "يعفو/ يعفون"، فإن قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ يعني: إلا أن يُسقِطنَ. وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ لا يتصوَّر الإسقاط فيه إلا من

---

(١) ابن العربي: أحكام القرآن، ص٢٢٠، والرازي: مفاتيح الغيب٦/ ١٣٢-١٣٣.
(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٢٢١.
(٣) ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٢٢١.

الولي، فيكون معنى اللفظ الثاني هو معنى اللفظ الأول بعينه، وذلك أنظم للكلام(١).

كما يستمدون أدلتهم من معطيات المقام التي تتمثل بالأعراف الاجتماعية، إذ يقول بعضهم في ترجيحه: إن الله تعالى قال: ﴿أَوْ يَعْفُوَا ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾، ولا إشكال في أن الزوج بيده عقدة النكاح لنفسه، والولي بيده عقدة النكاح لوليته، على القول: إن الذي يباشر العقدَ الوليّ، فقد ثبت بهذا أن الولي بيده تلك العقدة، فهو المراد، لأن الزوجين يتراضيان، فلا ينعقد لهما أمر إلا بالولي، بخلاف سائر العقود، فإن المتعاقدَين يستقلان بعقدهما(٢).

ويسوق الفخر الرازي مزيجًا من الأدلة يعتمدها فريق من الفقهاء ومنهم الرازي، وهي تتشكل من معطيات المعنى النصي، ومعطيات المقام المتمثلة بالأعراف الاجتماعية، تأييدًا لهذا الرأي وردًّا على السابق، إذ يذكر "أن الزوج ليس بيده ألبتة عقدة النكاح، وذلك لأن الزوج كان أجنبيًا عن المرأة قبل النكاح، ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه، فلا يكون له قدرة على إنكاحها ألبتة، وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح، ولا قدرة على إيجاد الموجود، بل لا قدرة له على إزالة النكاح، والله تعالى أثبت العفو لمن في يده وفي قدرته عقدة النكاح، فلما ثبت أن الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح، ثبت أن الزوج ليس هو المراد، بل الولي، لأن له القدرة على إنكاحها، فكان المراد من الآية هو الولي لا الزوج"(٣).

ثم إن القائلين بهذا الرأي ارتكزوا في ردهم على الرأي الأول بأدلة متعددة، من أبرزها ثلاثة:

الدليل الأول: أن الفعل قد ينسب إلى الفاعل تارة عند المباشرة وأخرى عند

---

(١) ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٢٢١.
(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٢٢١.
(٣) الرازي: مفاتيح الغيب٦/ ١٣٣.

السبب، فيقال: بنى الأمير دارًا، وضرب دينارًا، فالأمير تسبب في البناء وفي ضرب الدينار ولم يباشر، وبذلك فالظاهر أن النساء إنما يرجعن في مهماتهن وفي معرفة مصالحهن إلى أقوال الأولياء، والظاهر أن كل ما يتعلق بأمر تزوجها لا تخوض فيه، بل تفوضه بالكلية إلى رأي الولي، وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي وبسعيه، فلهذا السبب أضيف العفو إلى الأولياء(١).

والدليل الثاني: يقوم على الرد على قولهم: الذي بيد الولي عقد النكاح لا عقدة النكاح، إذ يجاب على ذلك بأن العقدة قد يراد بها العقد، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٣٥]. وإذا سلمنا أن العقدة هي المعقودة فإن تلك المعقودة إنما حصلت وتكونت بواسطة العقد، وكان عقد النكاح في يد الولي ابتداءً، فكانت عقدة النكاح في يد الولي أيضًا، لأنها من نتائج العقد ومن آثاره(٢).

وأما الدليل الثالث: فيقوم بالرد على من يقول: إن المراد من الآية الذي بيده عقدة النكاح لنفسه، إذ يجاب عليه بأن هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ، لأنه إذا قيل: فلان في يده الأمر والنهي والرفع والخفض، فلا يراد به أن الذي في يده أمر نفسه ونهي نفسه، بل المراد أن في يده أمر غيره ونهي غيره، فكذلك في الآية(٣).

ونلحظ في ضوء ما سبق أن الأدلة متقاربة في كلا الرأيين، فالمعطيات النصية تقود إلى الفهم الأول ومعهود النظم يوافق، لأن دلالة الاسم الموصول قد تعود على لفظ سابق، ويكون الأمر من باب الإحالة الداخلية داخل النص، ولا يختلف الأمر في الرأي الثاني، إذ تؤدي تلك المعطيات إليه، فقد أسهم المقام في تحديد الدلالة للاسم الموصول كما رأينا، وبذلك كان الأمر من باب الإحالة الخارجية خارج النص، وكل من الرأيين تحتمله المعطيات النصية

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٦/ ١٣٣.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٦/ ١٣٣.
(٣) الرازي: مفاتيح الغيب٦/ ١٣٣.

ولا يخالف اتساق النظم في الآية الكريمة، ويسير في ضوء الشائع والمطرد في كلام العرب. ومن ثم فإن النص القرآني بأساليبه المعجزة "يكثّف الإحساس أو يكثف الحضور، ويجعل الائتلاف بين العناصر ثريًّا: ضمائر متفاوتة في مراجعها، والتفات، وتأويلات يقتفيها النحو أو النظم، وحذف واتساق بين فصل الجمل ووصلها. كل هذا التنوع ينتهي إلى أثر موحّد يلتقي فيه ما تعلم وما لا تعلم، يلتقي فيه الإحساس بالحاضر والغائب، الإحساس بالواضح والأقل وضوحًا...[فإن] المظاهر الأسلوبية الكثيرة أنماط من الجدل الظاهر والمستتر، هذا الجدل يحكمه النص القرآني ويحوله إلى طاقة موحدة،...[وبذلك يتشكل] مظهر ثراء النص وتحدّيه"(١). وهكذا فالنص القرآني بأسلوبه المعجز جعل الدلالة متنوعة غير محددة، جعلها تراعي الطبيعة الإنسانية المتنوعة المختلفة في مزاجها وتلقيها للمعنى وفي عاداتها وتقاليدها، لهذا وضع الخالق سبحانه أمام المسلم نصًّا معجزًا غنيًّا يوحي بأكثر من رأي تشريعي، ليختار المسلم ما يناسبه ويتماشى مع واقعه.

النتائج:

نستطيع في ضوء ما تقدم أن نخرج بجملة من النتائج، من أهمها النقاط الآتية:

١- تبين لنا في ضوء ما سبق أن المفسرين قد راعوا قضايا النحو عند تحديد الدلالات الفقهية، لامتزاج الجانب النحوي بالجانب الدلالي، وقد تمثلت تلك القضايا بمراعاتهم لمعهود النظم لدى أبناء البيئة اللغوية، إذ كانوا يضعونه في الحسبان، ويجعلونه دليلًا من بين الأدلة، وكانت تلك القضايا تتمثل أيضًا بقواعد توجيهية تسهم في ضبط الدلالة الفقهية، كقولهم: الأصل في الواو أن تكون عاطفة، والذي يجوز في كلام العرب كذا، والأصل في كلامهم عدم

(١) ناصف، مصطفى: مسؤولية التأويل، ص١٧٩.

الإضمار. وربما استندوا إلى قواعد الأبواب النحوية، مثل باب الحال أو العطف أو بعض الأدوات، كذلك تواجهنا قضايا النحو لدى الفقهاء عندما يقدرون أصولًا مفترضة يقتضيها الجانب التركيبي، وذلك لملء الفراغات النصية المتروكة لغايات دلالية، فإنهم حين يستحضرون تلك الأصول المفترضة كانوا يراعون قوانين النظم في كلام العرب وقواعد النحو، وإن لم يصرحوا بذلك.

٢- كانت الأسس (الأدلة) التي تشكل الدلالة الفقهية لدى المفسرين تنضوي جميعًا تحت أصول الفقه، أي: النص، والإجماع، والقياس، فضلًا عن قواعد اللغة العربية. إذ تتألف من معطيات النص الداخلية، مثل القضايا اللفظية السابقة واللاحقة، والمعنى المعجمي، مع مراعاتهم التماسك اللفظي، والتلاحم الدلالي بين عناصر النظم، والتناص، وخصوصية النص القرآني، والمعطيات الخارجية التي تشمل أسباب النزول والسنة الشريفة القولية والفعلية، والمعهود الشرعي والاجتماعي، والأخبار التاريخية، كما تتمثل بالأداء، ودليل الإجماع في الميدانين الفقهي والنحوي، والقياس الفقهي واللغوي، فضلًا عن آراء العلماء المفسرين واللغويين، وتتمثل بقضايا تمسّ التركيب اللغوي وقواعد العربية عامة، مثل معهود النظم، وقواعد النحو في ضوء الكلام المسموع الذي يحتج به. وإذا عدنا إلى أسس التحليل النحوي في الفصل الثاني من الباب الأول، وجدنا أن الأدلة متشابهة في الميدانين الفقهي والنحوي، ولا يخفى أن تلك الأدلة تشكلت في بواكيرها الأولى في الدرس القرآني، ثم تسربت إلى الدرس النحوي كما ذكرنا سابقًا في الفصل الثاني من الباب الأول، لأن هذه الضوابط النصية في تحديد الدلالة هي التي تقودهم إلى التحليل النحوي في نصوص القرآن الكريم، فالجانب النحوي فرع للمعنى ممتزج به، وهو إما أن يكون حصيلة ونتيجة للتشكل الدلالي، مثل الأحكام التي نطلقها على العناصر التركيبية بعد أن نفهم الدلالة، وإما أن يسهم في تشكل الدلالة، وذلك عندما نتخذ من معهود النظم والقواعد النحوية أدلة في ضبط الدلالة، لذلك

كانت تلك الأدلة في ميدان الفقه ضوابط نصيّة، أو قواعد توجيهية تضبط الدلالة النصية من حيث الترجيح التضعيف والرفض، مثلما كانت قواعد توجيهية تضبط الوجه الدقيق لدى المحلل النحوي، ولا غرابة في ذلك، إذ لا يخفى التلاحم بين الجانبين النحوي والدلالي، وبين فروع المعرفة في الحضارة العربية الإسلامية عامة، لذلك نشأت بدايات النظر النحوي في ظل التفاسير، وتطور علم النحو على أيدي المفسرين اللغويين، قبل أن يجرَّد في مقولات نظرية صالحة للتعليم.

٣-شكّل المقدَّر ملمحًا بارزًا في الخلاف الفقهي، ولعل حذف هذا المقدر كان نتيجة لعوامل عديدة، أبرزها ثلاثة: الأول أن النص القرآني نزل بلسان عربي مبين، وبأسلوب فني معجز تحدّى العرب ببلاغته التي لا مثيل لها، ولو تأملنا في أي نص فني متميز لرأينا أن فيه من المحذوفات الكثير، إذ يسهم ذلك في تكثيف الدلالة والإيحاء والتشويق والغموض الجمالي الذي يجعل المعنى متلونًا بين الوضوح والخفاء، ليتسم النص بالقوة والجمال والجاذبية، فالاختزال عن طريق الحذف يمنح النسيج النصي غنًى دلاليًا وطاقات إيحائية، تسهم إسهامًا فعالًا في شد انتباه المتلقي والتأثير فيه[1]، فكان من الطبيعي أن يكون ذلك سمة من سمات الأسلوب القرآني الذي يسمو فوق كل أسلوب.

والثاني: أن المحذوف الذي قدّره الفقهاء لم يُترك لغاية فنية فقط، بل كان وراء ذلك غايات فقهية تراعي طبيعة البشر المختلفة المتنوعة، وظروفهم ومتغيرات الواقع وتطوره، فكأن الحق سبحانه أراد من تغييب بعض العناصر التركيبية أن يجعل النص غنيًا بدلالاته، مرنًا يحتمل أكثر من فهم، ليتناسب وطباع البشر المتنوعة، والدليل أن معطيات السياق الخارجي كانت في الغالب تسوّغ كل رأي، كما رأينا فيما سبق.

---

(١) دزه يي، دلخوش جار الله حسين: البحث الدلالي في كتاب سيبويه، مطبعة رون بالسليمانية، العراق، ٢٠٠٤م، ص٣٥٥.

أما العامل الثالث فلعله يعود إلى المشابهة في بعض الجوانب بين لغة القرآن الكريم ولغة العرب، من حيث الاستعمال في أداء المعنى وتحديده، إذ ربما أراد الحق بذلك أن ينبه البشر على أن لغة القرآن من حيث الدلالة، شبيهة باللغة الواقعية التي يستعملها العرب، لا يراد لها في ظاهرها أن تحيط بكل جزئيات الوجود، فجاءت نصوص القرآن الكريم لا تعبر عن كل جزئية في الوجود تعبيرًا حرفيًا، وكأن الحق سبحانه ينبه الإنسان المسلم على أن هذه اللغة شبيهة بلغة العرب من حيث الخصائص التركيبية، وطرق التعبير في إيصال الدلالة، ولا يمكن أن تقدم الأحكام الفقهية تقديمًا حرفيًا لكل ما في الوجود، فهناك مقدر يمثل في طبيعته التركيبية ملمحًا مشتركًا بين النصوص القرآنية ونصوص الاستعمال العربي في خطابها، والأمر متروك في فهم هذا المقدر للاجتهاد والعقل والاستنتاج.

٤-كان من الأجدى أن يقبل في هذا المقدر غير وجه عند الفريق الواحد أو الفقيه الواحد، ذلك أن ملاحقة الدلالة النصية بكل جزئياتها الدقيقة وتحديدها الحرفي للوصول إلى وجه واحد يلغي الاحتمالات الأخرى، أمر لا يقره واقع الاستعمال اللغوي، ولاسيما في القرآن الكريم، وقد أشار الرسول الكريم إلى الابتعاد عن الملاحقة الحرفية للأمور التي توجب الفهم الواحد، حتى إنك لتفهم منه أن الاستقصاء الدقيق في تحديد المتروك أمره غير مطلوب ولا ينبغي، بل الأنسب أن يترك ليبقى التعدد والتنوع في الفهم مشروعًا، من ذلك ما جاء في تعليقه ﷺ على الآيات الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٢/٦٧-٧٠]. عن النبي ﷺ أنه قال: "لو اعترضوا أدنى بقرة فذبحوها لكفتهم، ولكن شدّدوا فشدّد الله عليهم، حتى انتهوا

إلى البقرة التي أمروا بذبحها"(١). وعن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ يخطب، فقال: يا أيّها الناس إنّ الله تعالى فرض عليكم الحج، فقام رجل فقال: أفي كل عام يا رسول الله، ثلاث مرات، فجعل يعرض عنه، ثم قال الرسول الكريم ﷺ: لو قلت "نعم" لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها. ثم قال: في موضع آخر: "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم"(٢). وفي الحديث أيضًا: "إنّ أعظم المسلمين في المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يُحرَّم على المسلمين، فحرِّم عليهم من أجل مسألته"(٣). وهذا يدل دلالة واضحة على أن الغاية من المتروك أمره كانت ضرورة تشريعية ينبغي أن تؤخذ بالحسبان، حتى تترك متسعًا من التنوع في الفهم.

وقد تنبه لخطورة ذلك بعض القدامى، إذ يفهم من كلام بعض الخلفاء أن الاستقصاء أو الملاحقة الحرفية لتحديد الأشياء تحديدًا دقيقًا في ضوء النص تنافي الطبيعة التشريعية، يقول الزمخشري في معرض تفسير الآيات السابقة: "والاستقصاء شؤم، وعن بعض الخلفاء أنه كتب إلى عامله بأن يذهب إلى قوم فيقطع أشجارهم ويهدم دورهم، فكتب إليه [العامل]: بأيهما أبدأ؟ فقال: إن قلت لك بقطع الشجر سألتني: بأي نوع منها أبدأ؟ وعن عمر بن عبد العزيز يخاطب أحدهم: إذا أمرتك أن تعطي فلانًا شاة سألتني: أضائن أم ماعز؟ فإن بيّنت لك قلت: أذكر أم أنثى؟ فإن أخبرتك قلت: أسوداء أم بيضاء؟ فإذا أمرتك بشيء فلا تراجعني...."(٤).

ويتضح مما سبق أن في الاستقصاء مضرة عملية ودينية، وأن فيه تكبيلًا للفكر

(١) البيهقي: السنن الكبرى ٦/ ٢٢٠.
(٢) البيهقي: السنن الكبرى ١/ ٢١٥.
(٣) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة ببيروت، ٧/ ٩٢.
(٤) الزمخشري: الكشاف ١/ ١٧٨-١٧٩.

عامة[١]، لأنه قادهم إلى التمسك بفهم واحد يلغي الاحتمالات الأخرى التي يقبلها النص، ولو قبلوا هذه الاحتمالات المشروعة لكان منهجهم في التأويل والاستقصاء مشروعًا لا يحتمل النقد. لأن المجتمع الإسلامي يبقى بحاجة إلى التأويل، فإنه "ليس أمامنا بدّ من أن نستمر في التأويل، فالإنسان لا يرضى بالوضوح دائمًا، ولا يرضى بالخفاء دائمًا، لا يرضى بغير التردد بينهما"[٢]. وأنى يتحقق له ذلك لو اكتفى بظواهر الأمور، ولم يلجأ إلى التأويل؟ ولكن ينبغي علينا في الوقت نفسه أن نتنبه لخصوبة النص القرآني وتنوع الأدلة فيه، فلا قيمة للتأويل إذا لم "يتسع النص لأكثر من معنى بحيث يصعب علينا في كثير من المواضع تخصيص المعنى بوجه دون آخر. وربما كانت النصوص العظيمة إجمالًا أشبه بالآلات، كل فرد يستعملها بطريقته الخاصة، لذلك كان من غير الممكن ومن غير المفيد أن ندّعي -على الدوام - وجود معنى واحد صواب، وأن ندعي بعبارة أخرى خطأ ما عداه من تفسيرات...[فإن] النص طائفة من الإمكانيات، وقد يحسن أن نرجح بعض هذه الإمكانيات على بعض من أجل أن نبين مدى قربها أو بعدها عن السياق الكلي للنص، ولكن شهوة الخصومة أو المناوأة [أو غير ذلك من دوافع] قد تحملنا على الظن خطأ بأن تفسيرنا هو التفسير الوحيد المقبول، وأن تفاسير الآخرين مردودة...إن عملية التفهم ليست عملية فردية، وإنما هي على التدقيق عملية جماعية لابد أن يشترك فيها كثير من المجتهدين، كل واحد يرى زاوية خاصة أو ينظر بعينه هو"[٣]، وهكذا فينبغي أن "نؤوّل لنستوعب، لا لنحذف،... لكي نكبح جموح النفي والإنكار والقطيعة"[٤]، على ألّا نتجاوز الأدلة النصية، التي ينبغي أن تكون الوسيلة والمستند لمشروعية أي تأويل نركن إليه.

---

(١) قاسم، سيزا: توالد النصوص وإشباع الدلالة تطبيقًا على تفسير القرآن، مجلة ألف، ع٨، ص٧٣-٧٤.

(٢) ناصف، مصطفى: مسؤولية التأويل، ص١٠.

(٣) ناصف، مصطفى: مسؤولية التأويل، ص٣٩-٤٠.

(٤) ناصف، مصطفى: مسؤولية التأويل، ص١٥٧.

٥- شكّلت الأدلة النصية من داخل النص، أي: من معطيات السياق اللغوي القرآني، جانبًا مهمًّا في التجاذب والتعارض والترجيح، ولا شك أنها من أقوى الأدلة، ومن هنا تصدق المقولة الشائعة: القرآن يفسّر بعضه بعضًا، وهذا يعني أن نصوص القرآن الكريم تعطي أحيانًا لكل فريق دليلًا أو حجة يدافع بها عن رأيه، وهي عند كل فريق تختلف عنها لدى الآخر، مما يعزز الاعتقاد أن التنوع في التلقي كان قصدًا إلهيًا، جعل الحق سبحانه النسيج النصي القرآني يؤيده، فالغالب أن كل وجه يسوق دليلًا مقنعًا من القرآن الكريم، وكأن في ذلك تنبيهًا من المشرِّع لضرورة قبول الخلاف والتنوع.

٦-شكّلت الأدلة النصية من السياق الخارجي حضورًا ملحوظًا أيضًا، ولاسيما تلك المتمثلة بالسنة الشريفة، والملاحظ أنها كانت تساق في المسألة الواحدة بصورتين مختلفتين يستعان بها في كل رأي، مما يؤكد فكرة التنوع والخلاف المشروع في التشريع الإسلامي. فلكل فريق دليل مختلف من السنة الشريفة في النص الواحد، وهذا يشير إلى أن الرسول الكريم ﷺ، كان يؤيد مسألة الخلاف الفقهي بصورة غير مباشرة، وكأن أفعاله وأقواله تنادي المسلم وتؤكد له أن القرآن حمال أوجه، لهذا كانت السنة تسوّغ التنوع الدلالي للنص القرآني في قضايا التشريع، وهو ما رأينا أمثلة عليه في مجمل الشواهد السابقة التي وقفنا عندها.

٧-كانت النظرة الكلية الشاملة إلى معطيات السياق القرآني من الداخل ومن الخارج ماثلة في أذهان الفقهاء، عندما كانوا يحددون الدلالات ويطلقون الأحكام ويتحاورون ويختلفون، وقد أشار الشاطبي (ت٧٩٠هـ) إلى أهمية ذلك بقوله: "إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم، والالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية، وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق بالبعض [الآخر]، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء

واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلّف، فإنّ فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر، بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد فعليه بالتعبد به، وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل، فإنها تبيّن كثيرًا من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر"[1]. إذًا على المفسر أن ينظر في كل ما يسهم في تشكل الدلالة النصية من داخل النص ومن خارجه، وقد فعل الفقهاء ذلك في تحديدهم الدلالة التشريعية كما رأينا فيما سبق.

٨- لم تكن الآراء الفقهية المتنوعة المختلفة في مجمل ما رأينا تخرج على نظم التركيب وفصاحته، فالأدلة المبنية على الفصاحة التي تضعف الوجه لم يكن لها حضور ملحوظ في حوار الفقهاء والتجاذب بين الآراء، ولذلك فالأوصاف الشائعة في التحليل النحوي التي تقلل من فصاحة الوجه لم يكن لها حضور في حوارهم، مثل: هذا نادر، وهذا ضعيف في كلام العرب، وهذا يخل بالفصاحة، وفيه نبو، وفيه بُعد، وفيه تفكيك النظم... فقد غابت أمثال هذه الأوصاف عن مجمل الآراء السابقة في الترجيح والتضعيف وتجاذب الآراء بين الفقهاء. ومن ثم كانت الأوجه النحوية في المسائل الفقهية السابقة بمجملها مقنعة في كل فهم، تتماشى والشائع في كلام العرب، ولا تخلّ بشروط الفصاحة، لأنها تتبع الدلالة النصية وتتشكل من خلالها، وإذا كان بعضها أقوى من بعض في المسألة الواحدة، من حيث الشيوع والاطراد في كلام العرب،

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، ضبطه ورقّمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز، دار الفكر العربي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ٣/ ٤١٣-٤١٤.

فالمعطيات النصية الأخرى تجعل كلًا منهما مقاربًا للآخر أو مساويًا له، من حيث المشروعية والقبول.

٩-قد نجد للفقيه الواحد رأيين في الأمر الواحد، لهذا نجدهم يقولون: وعن الشافعي في أحد قوليه، وعن مالك في رأي له، وعن الفقيه فلان في رأي له...إلخ. ولعل مرد ذلك يعود إلى تنوع المعطيات السياقية التي تسمح بغير فهم والتقارب فيما بينها، من حيث القوة والضعف، وطبيعة الفقيه من حيث التشدّد والتسمّح، أو من حيث التطور الفكري والثقافي الذي طرأ على فكره. فـ"إن الفرد الواحد قد يغير انتماءه فيتحول من جماعة تفسيرية في مرحلة عمرية إلى جماعة أخرى في مرحلة لاحقة، ومن المنطقي في ضوء [المعطيات النصية الغنية]...أن تتغير استراتيجيات القراءة عند ذلك القارئ مع تحولاته. وهكذا يمكن أن يقدم القارئ قراءتين متعارضتين للنص نفسه"[1].

١٠- تبين لنا في ضوء ما سبق أن تعدد الآراء في تأويل النص القرآني لا يمكن رفضه، فإذا كان النص القرآني يمتلك دائمًا السلطة التي تحدد سلوك القارئ في تشكل المعنى، فإن ذلك لا يعني التمكن من الإمساك بدلالاته كافة لدى القارئ، ولا يمكن أن يلغي تنوع المعاني والخلاف مع القراءات الأخرى، ذلك أن عالم النص القرآني يتميز في أدلته السياقية بالغنى والتلوّن، وتتفاوت تلك الأدلة في القراءة بين الوضوح والخفاء، ويختلف التعامل معها لدى القراء من حيث الإحاطة بها، والأهمية التي تشكلها، فما يلمسه أحدهم ليس بالضرورة أن يكون ملحوظًا لدى غيره، وما يشكل أهمية لدى أحدهم ربما كان ثانويًا عند آخر، فإن تفاوت المفسرين واختلافهم في مدى الشعور بالمعطيات السياقية وتوظيفها ومواضع استغلالها قد شكّل عنصرًا من عناصر الفرقة بينهم،

(١) حمودة، عبد العزيز: الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت/ مطابع السياسة، ع٢٩٨ نوفمبر ٢٠٠٣/ رمضان ١٤٢٤هـ، ص٢٩٠-٢٩١.

وقاد إلى تعدد في تأويلاتهم[١]. ومن ثم فالقول بانفتاح النص على تأويلات مختلفة متنوعة أمر واقع لا مفر منه، ولا يقتضي بالضرورة أن يحدث الإلغاء والإقصاء فيما بين هذه التأويلات[٢]. ثم إن النصوص التي تتميز بفنية عالية والتي تعدّ النصوص القرآنية أرقاها على الإطلاق، معرّضة لأن تخضع إلى قراءات أخرى ذكية في المستقبل، تلفت انتباهنا إلى ما لم يلتفت إليه السابقون، وتكون في الوقت نفسه مقنعة، معززة بأدلة نصية كافية[٣] لم يُشَر إليها سابقًا.

ولكن هناك عوامل معيَّنة دفعت بعض الفقهاء إلى إلغاء التعدد والتنوع، ويبدو لنا أن الخشية الشديدة من الله سبحانه كانت من أبرز الأسباب التي دفعتهم إلى ذلك، فالمسلم غيور على دينه يخشى ربه ليل نهار، يصل إلى ما يصل إليه من قناعات بعد تأمل وجهد، ولغيرته الشديدة على دينه وخوفه من ربه لا يقبل سوى ما يقتنع به. يضاف إلى ما سبق الاجتهاد للتوصل إلى فهم حرفي واحد في المقدرات أو المعطيات التركيبية التي تحتمل أكثر من فهم، فقد كان الجانب الفقهي الشغل الشاغل لاستيعاب المتغيرات التي تواجه المسلم، بعد أن توسعت دائرة الفتوحات وتطور الصراع الثقافي، وكلما ازداد الاحتكاك أصبح النص القرآني بحاجة إلى قراءة تستوعب متغيرات الواقع بكل ألوانه، ومع مرور الأيام تنوعت الأفهام وتشعبت المذاهب الفقهية، ففُسِّر النص القرآني بمستويات وتوجهات متعددة وخضع لتأويلات متنوعة، كان الكثير منها يستقصي في تحديد الدلالات القرآنية، فيحصر الدلالة النصية الغنية بفهم واحد، ويستبعد الآراء الأخرى. فضلًا عما سبق فإن الإنسان يميل بطبعه إلى الخلاف مع الآخر من

---

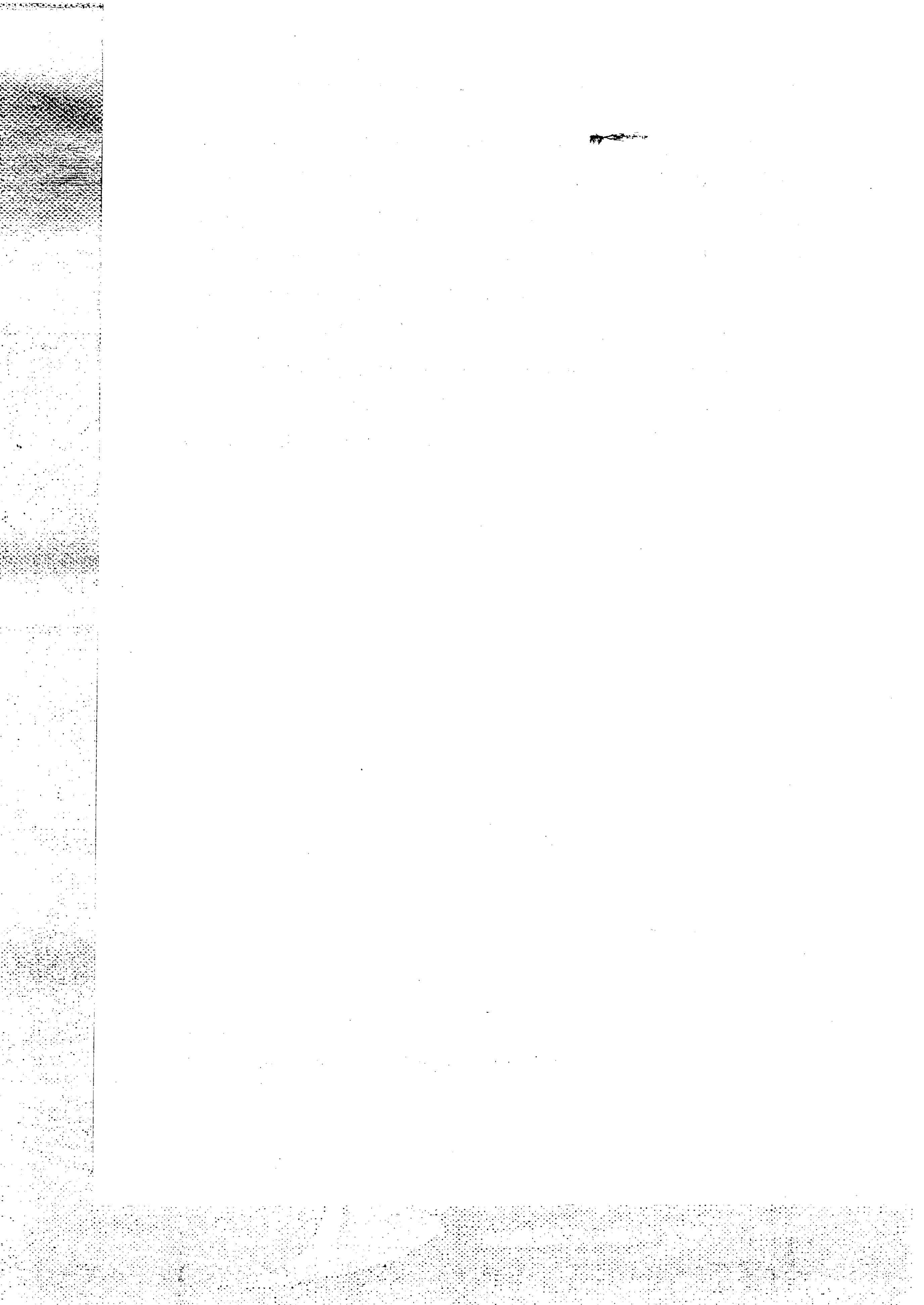
(١) الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، ص٢٨٠.

(٢) البريكي، فاطمة: التلقي والتأويل عند عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني، ندوة التأويل في الفكر التراثي والمعاصر آفاقه وتطبيقاته تحرير سعيد توفيق، جامعة الإمارات العربية المتحدة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مطبوعات الجامعة، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص١٤١.

(٣) لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص٣٤، ٧٢.

دون أن يشعر، بدافع التفرد الذي جبل عليه والذي يميزه من غيره. وهناك دافع قوي أدى إلى إلغاء التنوع، ربما كان أمره خفيًا يحتاج إلى تأمل، ذلك أن المسلم يعبد إلهًا واحدًا أحدًا لا شريك له، وقد ترسّخت هذه الوحدانية في وجدان الفرد المسلم وروحه وعقله وتاريخه وتكوينه الثقافي كاملًا، فربما كان لهذه الوحدانية أثر في الأخذ بالرأي الواحد، أي: ربما أثرت في إلغاء كل مظهر آخر يخالف أحادية الفهم أو الرأي الواحد في تحديد المعاني الفقهية لنصوص القرآن الكريم. فإن القضايا الفكرية قد تنقطع الصلة بينها وبين أصولها ظاهريًا فتتخذ لنفسها إطارًا جديدًا قد يُنسي الناس أصولها وخلفياتها أو جذورها ودوافعها الحقيقية الكامنة وراء تشكلها[1].

(١) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ص١٦١.



الفصل الثاني

التأويل وقضايا النحو في نصوص العقائد

تمهيد:

تتنوع النصوص القرآنية تنوعًا ملحوظًا في موضوعاتها، فقد تتطرق إلى الجانب العملي في الحياة، وقد تتناول الغيبيات والعقائد، وربما تعرضت إلى قضايا علمية أو تاريخية أو اجتماعية أو غيرها. ونلحظ جليًّا أن نصوص العقائد أكثرها خطورة وتعقيدًا، لأنها أساس التشريع، فهي التي تمثل الأحكام المتعلقة بأمور التوحيد ومجمل المفهومات المرتبطة بالعقيدة، وتسمى الأحكام المستخلصة من نصوص العقائد بالأصلية، لأنها ليست أحكامًا فرعية ناتجة عن الأصول، ولا عملية تتعلق بكيفية العمل التشريعي وأحكامه، وإنما هي أحكام تمثل الأصول في علوم الدين الإسلامي، ولذلك سمي العلم الذي يدرسها بعلم أصول الدين. ومن ثم تنوَّع تأويل هذه النصوص بتعدد الرؤى واختلاف الاتجاهات، وتباينت بين المدارس الفكرية والفرق في المجتمع الإسلامي، نتيجة لعوامل سياسية واجتماعية واقتصادية معقّدة، فكان أن وقع الخلاف، وفي إثره تطور الدرس الفكري في الثقافة الإسلامية.

ولابد للمرء من أن يجيب عن جملة من التساؤلات التي تتبادر إلى الذهن، قبل الدخول في تأويل المفسرين لتلك النصوص، فما المقصود بعلم العقائد؟ وكيف نشأ وتطور؟ وما أبرز اتجاهاته؟ وما طبيعة التأويل الذي يتناول نصوص العقائد؟ وما الفرق بين التأويل الرمزي والتأويل اللغوي؟ ولماذا اقتصرنا على التأويل اللغوي في علم العقائد وتجاوزنا النوع الثاني؟

أما العلم الذي يتناول أمور العقيدة فله في التراث تسميات مختلفة، مثل: الفقه الأكبر، وعلم التوحيد، وعلم أصول الدين، وعلم الكلام، وعلم العقائد، وعلم الذات والصفات[١]. ويمثل هذا العلم الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المنحرفين في الاعتقادات، ليتمكن من أن يبرهن على إثبات تلك العقائد بإيراد الحجج عليها والدفاع عنها، بأن يدفع شبهات الخصوم، ويدعم الأحكام الأصلية ببراهين جديدة، وللعقل فيه دور ملحوظ عند معظم الفرق والمذاهب، فبفضله يدرك المسلم التوحيد، ويعرف ذات الله تعالى وصفاته، ويتمكن من مجادلة أعداء الدين والتغلب عليهم[٢].

ويبدو أن التفسير في الفكر الإسلامي أخذ ينظر في أمور العقيدة منذ نشأته، فبعد أن نزل القرآن الكريم، وأخذ الجانب التشريعي يتدرج في الأحكام، تطور النظر والدرس بمرور الوقت، ورويدًا رويدًا تشعبت المذاهب في فهم القرآن الكريم وتفسير نصوصه، وأصبحت هناك مدارس وتوجهات متعددة، نتيجة للتطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي عامة، فكان أن نشأت فرق واتجاهات في علوم التشريع والعقائد، أما في المجال التشريعي فقد تطور علم الفقه، إذ تأسست المدارس الفقهية الشهيرة، وتمثّلت بكلٍّ من المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي والظاهري، وأما في أمور العقيدة فقد تشكل المذهب الاعتزالي الذي خرج على الجماعة في أصوله وأدلته، ثم انبثق عنه الفكر الأشعري، ثم تلا ذلك المذهب الماتريدي، ناهيك عن فرق من المتصوفة تحت مسمَّيات متنوعة. يضاف إلى ما سبق المذهب الشيعي الذي يمثل الجناح

---

(١) حنفي، حسن: دراسات إسلامية، دار التنوير ببيروت، ط١، ١٩٨٢م، ص١١، ٣٢١، والشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط٢، ١٤١١/ ١٩٩١م، ص٢٥-٣٣، ٢١٨.

(٢) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١٣-٢٣، وللمزيد ينظر: مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، جدار للكتاب العالمي بعمّان، وعالم الكتب الحديث بإربد، الأردن، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٤-٣٦.

الآخر للفكر الإسلامي، وقد استقى هذا المذهب مصادره من منابع تختلف في قسم منها عن الفكر السني، وانقسم أيضًا إلى فرق وتوجهات مختلفة نتيجة للتطور الذي سبق ذكره.

وسنتناول نماذج مختلفة من التأويلات المرتبطة بأمور العقيدة لدى الجماعة في الفكر السني، وأبرز المذاهب التي تشكلت في هذا الفكر، فنعرض للمذهب الاعتزالي والمذهب الأشعري، فضلًا عن المذهب الظاهري الذي تميز أصحابه بردودهم على المذهبين السابقين، وقد اقتصر البحث على هذه الفرق لأنها تعد نموذجًا وافيًا لطبيعة التأويل والتجاذب والخلاف في تلقي نصوص العقائد، أما المعتزلة فلهم فكرهم الخاص الذي شكّل مذهبًا مستقلًا متينًا، اعتمد العقل في تأويل النص، وأما الأشاعرة فقد كانوا محورًا في الدراسة، لأنهم اعتمدوا العقل أيضًا، وكانوا أشهر من ردّ على المعتزلة، ولاسيما في مسألتي التنزيه وخلق الأفعال، ولأنهم أبرز من اعتمد الدليل العقلي في ردودهم، كما اتخذوا من التأويل الذي يرتكز على العقل ومعطيات النص اللغوية قاعدة في جدالهم، فضلًا عن المعطيات الخارجية القوية الموثوق بها، وقد أدرجنا أهل المذهب الظاهري، لأنهم يمثلون المذهب الأبرز في الاعتماد على الدليل النقلي، في ردودهم على المذهبين السابقين، لنصرة رأي الجماعة من الفكر السني.

وقد ارتكز البحث بصورة أساسية على التفاسير، نظرًا لطبيعته المبنية على تأويل النصوص، فإن الغاية منه هي الكشف عن العناصر التي تشكل المعنى لدى المؤوِّل، ومحاكمتها في ضوء المعطيات النصية ومعهود النظم والمعهود الشرعي، وليست الغاية منه تناول الأفكار التي تشكل مبادئ تلك المذاهب، وتتبعها في المصادر ومناقشتها في إطار البحوث النظرية، لأن مثل تلك الأمور سبقتنا إليها جهود الباحثين وتناولتها في المدارس كافة. أما التفاسير التي اعتمد عليها البحث فمتنوعة، فقد اعتمد لدى المعتزلة على "متشابه القرآن" للقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، و"الكشاف" للزمخشري (ت٥٣٨هـ)، ولم يغفل الإفادة من جهود القاضي عبد الجبار التنظيرية في كل من "المغني في أبواب التوحيد

والعدل"، و"شرح الأصول الخمسة"، ولدى الأشاعرة كان المرتكز الأساس تفسير الرازي، وكان مؤلفا الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في مسائل العقيدة: "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به"، و"تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل" يعدّان رافدًا لذلك، ولدى أهل الظاهر كان تفسير "البحر المحيط" لأبي حيان الأندلسي (ت٧٤٢هـ) هو المرتكز في التحليل، فضلًا عن الإفادة من مؤلف ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) "الفصل في الملل والأهواء والنحل" الذي يرد فيه على المذاهب الإسلامية المتنوعة، ومؤلفات ابن تيمية الحنبلي أيضًا، نظرًا لتقاطعه مع الفكر الظاهري في الطابع النقلي. وينبغي أن نشير إلى أننا سنقف بداية في تأويل كل نص على التوجه العام في الفكر السني، وسنعتمد في ذلك على تفاسير مشهورة، وهي: تفسير الطبري (ت٣٠٠هـ)، وتفسير القرطبي (ت٦٧١هـ)، وتفسير ابن كثير (ت٧٧٤هـ)، لنرى مدى التقارب والتباعد بين هذا التوجه والمذاهب الفكرية المذكورة.

ولابد من الإشارة إلى أننا اقتصرنا على التأويل اللغوي، واستبعدنا التأويل الرمزي، أو ما يسمى أحيانًا بالتأويل العرفاني، وذلك لأن التأويل اللغوي يعكس لنا طبيعة الاعتماد على الجانب اللغوي في معطيات النص، التي من ضمنها قوانين النظام التركيبي وقضايا النحو عامة، مما يجعله ميدانًا مناسبًا للدراسة المقصودة، أما التأويل الرمزي فإنه يتجاوز المعطيات اللغوية النصية، فيسقط على النص دلالات مستمدة من وعي المفسر الثقافي، ومنظومته الفكرية الخارجة عن النص، وهي أكثر ما تمس الجانب الدلالي لا التركيبي، وبذلك لا تصلح ميدانًا للدراسة التي قصدها البحث.

وقد تجاوزنا فرق الشيعة مثلما تجاوزنا فرق المتصوفة التي أوّلت القرآن الكريم، واقتصرنا على أبرز التوجهات في الفكر السني، وقد دفعنا إلى ذلك سببان: الأول لأن أغلب الفرق من المتصوفة والشيعة تميل إلى التأويل الرمزي فيما تذهب إليه، معتمدة في ذلك مصادر معينة خاصة بها في فهم الدين، فتبتعد عن معطيات السياق، لتسقط على النص دلالات لا تمس الجانب التركيبي الذي

يشكل نسيج النص، ومن ثم لا يمكن أن تدرس وفقًا لمنهج عملنا الذي ينصب على التأويل الدلالي المرتبط بالجانب التركيبي. أما السبب الثاني فلأن التوسع في ميدان الدرس ربما أوقع البحث في السطحية والتشتت، فحاولنا أن نحصر الدراسة لدى أبرز التوجهات في الفكر السني، حتى نتمكن من التوصل إلى نتائج علمية مقنعة.

وإذا كنا قد بيّنا أبرز المذاهب في الفكر السني، التي ستكون مجالاً للبحث والتفاسير التي تمثلها، فإنه ينبغي علينا أن نعطي فكرة موجزة عن كلٍّ من تلك المذاهب، قبل الخوض في الجانب التطبيقي، مراعين في ذلك التسلسل التاريخي لها من حيث النشأة.

المذهب الاعتزالي:

نشأ المذهب الاعتزالي في بدايات القرن الثاني، وقد ارتبطت نشأته في معظم المصادر بالمتكلم البليغ واصل بن عطاء (ت١٣١هـ)، الذي اعتزل حلقة الحسن البصري (ت١١٠هـ)[١]. ويعدّ من أقدم المذاهب الكلامية في الفكر السنّي، وأكثرها ميلًا إلى العقل وأحكامه، إذ يغلّب أصحابه العقل على النقل[٢]، كما يتسم بالاعتماد على الجانب اللغوي ومعطيات النص عامة في التأويل، وهو بذلك يستمد مشروعيته من أدلة العقل ومعطيات النص معًا، وثمة أصول خمسة يقوم عليها هذا المذهب، ويجمع عليها المعتزلة باختلاف اتجاهاتهم، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١- التوحيد:

يعدّ هذا الأصل من أبرز الأصول عند المعتزلة، "ويعني تنزيه الذات الإلهية

(١) للتحقيق في نشأة هذا المذهب ينظر: العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، دار الأهالي بدمشق، ط١، ١٩٨٧م، ص٤٥-٥٤.

(٢) العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص٧٤-٨٥.

عن المشابهة والمماثلة مع المخلوقات والمحدَثات، بما في ذلك نفي الصفات الزائدة عن ذات الخالق، وتصور الذات الإلهية أشبه ما تكون بالفكرة المجردة، أو القانون الذي يحكم هذا الوجود، وكذلك القول بخلق القرآن حتى لا يكون هناك قديم غير الله"[١]. ويروم المعتزلة بهذه الفكرة تأكيد وحدانية الله، وتفرده بالقدم والأزلية التي هي أخص أوصاف الألوهية. وقد كانت آراؤهم فيها مدار الصراع مع الفرق السنية جميعًا، إذ غلب عليهم فيها طابع التنزيه، ولو على حساب الفهم الواضح للنصوص القرآنية. ويبدو أنهم لم يكونوا معطّلين للصفات تمامًا، وإن رماهم خصومهم بذلك، بل إنهم يقولون: إن الصفات هي عين الذات والقديم واحد، فكانوا يخشون من القول بقدم الصفات، ومغايرتها للذات، لكيلا يقعوا في الشرك والتعدد، ومن ثم أوَّلوا النصوص المتعلقة بالصفات التي توهم التشبيه في نظرهم[٢]. وكأنهم اقتنعوا أن القرآن الكريم يستعمل تعبيرات وصفات لها طابع إنساني بسبب طبيعة اللغة التي لا يمكن أن تستغني عن البعد الحسي والإنساني في تعبيرها عن المجردات الإلهية[٣]، فقاموا بتأويلاتهم بناء على ذلك.

٢-العدل:

ويقوم على مفهوم مفاده أنّ الإنسان يتميز بالحرية والاختيار والقدرة على خلق الأفعال الصادرة عنه بحسب قصده إليها، وإرادته لها، واختراعه لها[٤]. وهو أساس منهجهم في التفكير الكلامي، ويمثل إحدى العقائد الأساسية في

---

(١) عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م، ص١١.

(٢) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٩٩، والعوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص٣١٢-٣٢١.

(٣) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت لبنان، ط١، ١٩٨٢م، ص٤٠.

(٤) عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص١١.

الوقت نفسه. ويلحظ المتأمل أن هذا الأصل يتضمن جملة من المفهومات التي يمكن تصنيفها وفقًا للآتي:

آ-القول بالتحسين والتقبيح العقليين، أي: القول بقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح الذاتيين في الأشياء، وعلى إدراك الحكم الواجب اتباعه، الذي يثاب ويمدح فاعله، ويلام ويعاقب تاركه، لا مجرد الميل النفسي والنفور، أو الكمال والنقص كما يقول الأشاعرة مثلًا.

ب-وجوب اللطف والصلاح على الله تعالى، وهو أن يفعل سبحانه كل ما يقرّب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية، فلا يصل إلى حد الإجبار والإكراه له على ذلك. فالله سبحانه لا يفعل إلا الأصلح، ولا يمكن أن يفعل الشر، وإذا كان ثمة شر فمن صنع الإنسان.

ج-حرية الإنسان وقدرته الموجدة لأفعاله من دون تدخل من الله تعالى، فالعبد يوجد أفعاله باختياره، لهذا يحاسب عليها فيكافأ أو يعاقب[١].

وبذلك فإذا استثنينا مفهوم التوحيد، نجد أن مبدأ العدل عند المعتزلة ضم أبرز أفكارهم، فقد تضمن نفي الظلم عن الله، ونفي أن يكون فعل العبد مخلوقًا فيه على غير إرادته وميله، فضلًا عن تمجيدهم العقل[٢].

وتحسن الإشارة إلى "أن قضية التوحيد ونفي مشابهة الله للبشر لم تكن قضية ملحّة، على عكس قضية العدل بكل تفريعاتها التي ارتبطت بظروف الخلافات السياسية، ومن ثم ارتبطت بأهداف اجتماعية وعملية"[٣].

٣- الوعد والوعيد:

يكاد يكون هذا الأصل مع كلٍّ من الأصلين: المنزلة بين المنزلتين، والأمر

---

(١) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٩٨-٩٩، وحنفي، حسن: دراسات إسلامية، ص٢٣، والعوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص٩٢-٣٣٠.

(٢) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٤٠، ١٦٢.

(٣) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٤١-٤٢.

بالمعروف والنهي عن المنكر) تفريعات عن أصلي التوحيد والعدل السابقين[١]، ويقصد بالوعد والوعيد "صدق وعد الله لأهل الطاعة، ووعيده لأهل المعاصي، وأن الإيمان (الفكر) شديد الارتباط بالعمل (التطبيق)، ومن ثم فلا يغني عن المرء إيمانه، إذا لم يصدق العمل الطيب هذا الإيمان، كما أنه لا تغني عن العصاة، يوم الحساب، شفاعة الشافعين"[٢]، فمن مقتضيات العدل تنفيذ الوعد والوعيد وهما لا يتخلفان أبدًا، ولعل هذه المسألة مع التي تليها (المنزلة بين المنزلتين) هي السر في رفضهم الشفاعة[٣]. "فمسؤولية الإنسان عن فعله وقدرته عليه تجعل مرتكب الكبيرة مسؤولًا عن كبيرته ومحاسبًا عليها، إذ لا يمكن أن يتساوى المطيع والعاصي وإلا أدى ذلك إلى نفي صفة العدل عن الله. ولتأكيد هذه الصفة كان لابد من القول: إن الله لابد أن يحقق وعده للمؤمن ووعيده للكافر"[٤].

ويدخل هذا الأصل (الوعد والوعيد) في العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعّد العصاة بالعقاب فلابد من أن يفعل ولا يخالف في وعده ولا في وعيده[٥].

٤-المنزلة بين المنزلتين:

يقصد بهذا الأصل ألّا يوصف العاصي أو مرتكب الكبيرة بالمؤمن

---

(١) عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص١١، وأبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١١-١٢.

(٢) عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص١١.

(٣) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١٠٠، والعوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص٣٣٠-٣٣١.

(٤) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٤٠، وللمزيد: أبو زيد، نصر حامد: النص، السلطة الحقيقة، ص٢٦٥.

(٥) العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص١٢٠، وأبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١١-١٢،.

ولا بالكافر، بل يوصف بالمنزلة بين المنزلتين، فهو في مرتبة أدنى من المؤمن وأعلى من الكافر، وهو يسمّى بالفاسق، ويخلد في النار[١]. وكأنّ الغاية من القول بالمنزلة بين المنزلتين كانت محاولة للوقوف ضد النزعة الدموية التي سيطرت على الفكر الخارجي، وكانت في الوقت نفسه تبتغي الخروج من حالة التّقية التي غلبت على موقف الحسن البصري، إلى بث روح الثورة في موقف الشيعة، الذي سكن وركن للهدوء بعد استقرار الحكم الأموي[٢].

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهو حكم عملي رفعه المعتزلة إلى منزلة الأصول الاعتقادية، ويمثل حكمًا يجمع عليه المسلمون ولا يختلف عليه أحد منهم، ويتركز خلاف المعتزلة مع غيرهم حول كيفية تحقيق ذلك[٣]. فقد حاولوا الالتزام به أول عهدهم داخل المجتمع المسلم، بالإنكار على الحكّام الظلمة ومقاومتهم، ولو بالخروج المسلح، وفي المجتمع غير المسلم بالدعوة إلى الإسلام بصورة منظمة قائمة على التطوع والحسبة، وهذا المبدأ الأخير يؤكد لنا أن حركة المعتزلة كانت تيارًا فكريًا شاملًا له آثاره في السياسة والأدب، والتفكير الفقهي والعقائدي أيضًا، شأن كل تيار فكري أصيل[٤]. ولعل المستخلص عندهم أنهم يريدون به "المشاركة الإيجابية [العملية] من كل مسلم مؤمن في تقويم المعوجّ من أمور الحياة العامة ونظم المجتمع"[٥].

---

(١) عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص١١، والعوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص٣٣٣-٣٣٤.

(٢) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٣٩.

(٣) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٤٠.

(٤) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١٠٠-١٠١، والعوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص٣٣٤-٣٣٧.

(٥) عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص١١.

ويظهر لنا مما سبق أن مفهوم العدل الإلهي ينطبق على كل من الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعنى ذلك أن العدل يتضمن كل أفكار المعتزلة ما عدا التوحيد(١).

هذه هي الأصول الخمسة التي أجمع عليها المعتزلة، ولا شك أن كلًا منها له تفرعات يطول الحديث فيها، والمقام لا يسمح بذلك. ولكن لابد من الإشارة إلى أن الفكر الإسلامي ما زال يستمد من أفكار المعتزلة الكثير، وهم لم يفقدوا مكانتهم المميزة في الثقافة الإسلامية إلا بعد أن توقفت رسالتهم الاجتماعية العامة، وتحالفوا مع السلطة الحاكمة، ونسوا شعار الحرية الذي رفعوه(٢).

المذهب الظاهري:

نشأ المذهب الظاهري في المشرق على يد الفقيه البغدادي داود بن علي الأصبهاني (ت٢٧٠هـ)، و"يتلخّص مذهب الأصبهاني كما قرره هو وابنه وأتباعهما في نقطتين اثنتين: الأولى هي القول بأن الشريعة نصوص فقط، وأن الأحكام يجب أن تؤخذ من ظاهرها دونما تأويل أو قياس. فالقرآن عندهم مبين بنفسه، يدل ظاهر لفظه على المعنى المقصود، وبالتالي فلا مجاز فيه ولا مجال للقياس. أما النقطة الثانية فتتعلق بما لم يرد فيه نص خاص مباشر، وهنا يعمد الظاهرية إلى ما يسمونه "الدليل"، وهو استدلال يعتمد على صريح النصوص أيضًا"(٣). ثم بلغ هذا المذهب أوجه في المغرب على يد ابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، وهنا يأخذ بعدًا أعمق وأوسع(٤)، ثم استمرت قوّته على يد العالم ابن تيمية الحنبلي (ت٧٢٨هـ) الذي يلتقي مع التوجه الظاهري في منهجه، ويمثل هذا المذهب مع الحنابلة النزعة النصية من بين الفرق المنتمية إلى

(١) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١١-١٢.
(٢) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١٠٢.
(٣) الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص٣٠٢.
(٤) للتوسع ينظر: الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص٣٠٣-٣١٠.

الفكر السني. كما يعد مذهبًا في العقيدة والفقه، وهو بتطوراته المختلفة يجعل من ظاهر النص المعيار الأبرز في تشكل المعنى والدليل الأقوى في المناقشة والرد، لهذا يعد المذهب الأبرز من بين المذاهب التي تواجه النزعة الباطنية في الفكر الإسلامي، كما أنه يعادي الإسراف في استعمال الرأي والعقل، ويميل إلى النقل، ومازال تأثير هذا المذهب قويًا في أوساط العالم الإسلامي(١).

المذهب الأشعري:

انبثق هذا المذهب من مدارس المعتزلة على يد أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) أواخر القرن الثالث، بعد أن ضعف المذهب الاعتزالي، وقد تميّز بأنه اختار خطًّا ينزع إلى الاعتدال والتوسط، ففي مجال المعرفة توسّط بين الوحي والعقل، وفي الإلهيات بين التشبيه والتنزيه، وفي الإنسانيات بين الجبر والتفويض، ولكنه لم يبلغ هذا الوسط تمامًا، بل تراوح بين الميل إلى مزيد من الالتزام بالنص أول الأمر والنزوع إلى شيء من التأويل العقلي، ثم تطور النظر العقلي لدى أصحابه مع تقدم الزمن، وباختصار يمكن القول: إنه "من حيث المنهج أقرب إلى المعتزلة بسبب صياغته لعقائد أهل السنة صياغة عقلية- نظرية... [إذ] امتص منهج المعتزلة، أي: الإطار العقلاني لتفكيرهم"(٢). وقد تميز هذا المذهب بنقاط عدة، من أهمها:

١-يثبت الصفات الإلهية القديمة القائمة بالذات، ويؤكد أنها ليست عين الذات، إذ هي مغايرة لها في المعنى والدلالة، وفي الوقت نفسه ليست غير الذات، لأنه لا انفكاك بينهما، ولكنه يعود في صفة الكلام فيفرق بين الكلام النفسي القائم بالذات مقتنعًا بقدمه، والعبارات والألفاظ الدالة عليه والمنزَّلة على الأنبياء، وهي في نظره حادثة، وهذا- إن صح- قريب من موقف المعتزلة.

٢- يحاول التوسط في أفعال الإنسان، فيقول بالكسب، إذ يذهب الأشاعرة

---

(١) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٨١-٨٦.

(٢) الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص١١٨.

إلى أن الفعل الإنساني مخلوق لله تعالى، ويكتسبه العبد بالقدرة الحادثة التي خلقها الله فيه، فتكون هذه القدرة خلقًا من الله وكسبًا من العباد[١]، أي: إن أفعال الإنسان لله خلقًا وإبداعًا، وللإنسان كسبًا ووقوعًا. وعلى هذا فالكسب الأشعري يقرّ بقدرة إنسانية مصاحبة للفعل لا صلة لها بالتأثير في إيجاده، بل لها صلة بوقوعه، وهذه القدرة الإنسانية مخلوقة لله تعالى، مصاحبة للفعل في حدوثه ويحسّها كل إنسان من نفسه في أفعاله الاختيارية. وقد حاول المذهب الأشعري بذلك التخفيف من الصياغة الجبرية لمبدأ التوحيد، ولكنه يعود إلى ما يشبه الجبر، وإن لم يكن جبرًا خالصًا، إذ يقرّ أنه لا أثر لهذه القدرة المخلوقة في إيجاد الفعل، لأنّ الله تعالى هو المنفرد بالخلق والتأثير في العالم[٢].

ويبدو أن الفكر الأشعري في هذه المسألة قد مر بتطورات عدّة، فقد عدّل أبو الحسن الأشعري المذهب في الكسب والقدرة الحادثة، فذهب إلى أن الفعل مكتسب للعبد بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله فيه مقارنة للفعل، أي: يخلق الله تعالى عقيب القدرة الحادثة التي يحدثها الإنسان أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، وهذا الفعل الحاصل يكون خلقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد حصولًا تحت قدرته[٣]، وبذلك لم يجعل الأشاعرة لهذه القدرة الحادثة أي فعالية لخلق الفعل نفسه. ولكن الباقلاني كان قد تأثر بالمعتزلة، فذهب إلى إثبات تأثير القدرة الحادثة في حال الفعل، بمعنى أن الحركة التي يأتيها الإنسان هي فعل لله يكتسبه العبد بالقدرة الحادثة، وهذه القدرة الحادثة هي التي تؤثر في حال الحركة فتجعلها قيامًا أو قعودًا أو صلاة أو سجودًا[٤]، ومن ثم فإن هذه القدرة التي يحدثها الله في الإنسان لا تؤثر في

---

(١) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٥٩.

(٢) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٨٦-٨٨، وحنفي، حسن: دراسات إسلامية، ص٢٣، والعوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص٩٤-٩٦.

(٣) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ص٢٠٠.

(٤) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٥٤-٥٥، وعمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص٣٦-٣٨.

إيجاد الجواهر والطعوم والروائح ونحوها، "ولكن لها مع ذلك تأثير في جهة من جهات الفعل هي المتعينة، لأن تكون قابلة للثواب أو العقاب، وبهذا تكون [تلك القدرة] مؤثرة في حالة وغير مؤثرة في حالة أخرى"(١).

٣- يكمن الفارق الأساسي بين المعتزلة والأشاعرة في الأسبقية بين الشرع والعقل، فالمعتزلة يجعلون الدليل السمعي (النقلي) تابعًا للدليل العقلي، باعتبار العقل موافقًا للشرع. ومن ثم غلّب المعتزلة العقل وإن ظلوا يعتمدون على الاثنين(٢). في حين أن الأشاعرة فعلوا العكس في البدايات، إذ رفضوا المبدأ المعتزلي القائل بأسبقية العقل على النقل، فقدموا الدليل السمعي على العقلي(٣)، ثم مع التطور أصبح منهجهم يتوسط في الجمع بين العقل والنقل، ويرى بعضهم أن بعض الأشاعرة بالغ في الاعتماد على العقل، مثل الرازي، إذ غلّب العقل على النقل في المسائل الكلامية كما هو الأمر عند المعتزلة(٤).

ويمثل المذهب الأشعري مع المذهب الماتريدي الجناح الكلامي لأهل السنة، ولا يزال مع رفيقه الماتريدي صاحب الهيمنة على الأوساط الكلامية في الجامعات الدينية السنية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، لولا منافسة الأفكار التي يشيعها أتباع ابن تيمية(٥).

وتحسن الإشارة إلى أهمية الدليل العقلي في علم الكلام عمومًا الذي يميزه من غيره، إذ "إن المتكلمين اعتقدوا قواعد الإيمان، وأقروا بصحتها وآمنوا بها

---

(١) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ص٢٠١.

(٢) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١٤٩، والعوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص٧٤-٨٥.

(٣) الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص١٢٣، وأبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٥٢-٥٣.

(٤) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٨٦-٨٨، ١٦٠.

(٥) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٨٩.

ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها "[١]، فالاعتداد بالعقل والقبول بكلامه سمة المدارس الكلامية بمجملها[٢].

وقد ارتأينا في هذا الفصل أن نختار بعض الآيات التي تتناول الإلهيات، لنرى كيف قرأها أصحاب المذاهب السابقة، وكيف استعملوا التأويل أداة في توجيه الدلالة النصية لتتماشى مع الانتماء المذهبي لدى كل منهم. ولمّا اشتهر أصلا التوحيد والعدل في مذهب المعتزلة وارتبطت بهما بقية الأصول والفروع، وتعلقت بهما نصوص قرآنية عديدة، ودارت حولهما نقاشات وخلافات بين الفرق السنية بأنواعها كافة، لما كان الأمر كذلك آثرنا أن نقسّم النصوص وفقًا لمفهومي التوحيد والعدل، ومن ثم سوف نتناول في هذا الفصل نماذج من النصوص القرآنية، التي تتعلق بالتوحيد الإلهي وتنزيه الله تعالى عن المخلوقات أو التجسيم أيًا كان، وأخرى تتعلق بالعدل الإلهي، هذا المفهوم الذي تندرج ضمنه مفهومات جزئية متنوعة، فنعرض لنماذج مختلفة من النصوص، نتعرف من خلالها طبيعة التأويل والجدل بين المفسرين من مختلف المذاهب السابقة، وهم من الذين أوّلوا النص تأويلًا لغويًا ارتكز على معطيات النص وراعى قوانين اللغة ومعهود النظم.

أولًا-نصوص التوحيد:

نتناول في هذا القسم بعض النصوص القرآنية التي تتعلق بالتوحيد الإلهي وتنزيهه عن المخلوقات والتجسيم أيًا كان، فنعرض لأربعة منها، نتعرف من خلالها طبيعة الجدل بين المفسرين، في أبرز التوجهات المذهبية في الفكر السني، تلك التوجهات التي ارتكزت في تأويلها على معطيات النص ومعهود النظم وقواعد النحو عامة، لتستمد مشروعيتها فيما تذهب إليه.

---

(١) أمين، أحمد: ضحى الإسلام٣/١٨.

(٢) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١٤٦.

النص الأول:

قال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٠٣].

يتناول هذا النص مسألة إثبات رؤية الخالق سبحانه أو نفيها، وهي قضية تمثل خلافًا أساسيًا بين الجماعة والمعتزلة، فقد ذهب الجماعة إلى إثبات رؤية الله تعالى، وقد رأوا أن الدلالة في هذا النص تثبت الرؤية للذات الإلهية، في حين ذهب المعتزلة إلى خلاف ذلك، فقد اقتضت فكرة التنزيه للذات الإلهية لديهم أن ينزه الله تعالى عن المكان والتجسيم، وبذلك رأوا أن الدلالة النصية تنفي رؤية الله سبحانه، لأن الرؤية لا تجوز في اعتقادهم إلا في الأجسام المتحيزة في مكان ما وفي جهة ما، فلما انتفت الرؤية انتفى المكان عن الله سبحانه. والعرض الآتي يقدم لنا خلاف الفريقين في تأويل النص.

القسم الأول الذي يثبت رؤية الخالق: ينقسم هذا القسم إلى أربعة آراء، كل منها يذهب مذهبًا خاصًا به، يرتكز فيه صاحبه على معطيات النص، ويقتضي أصلًا تركيبيًا مفترضًا مغايرًا للظاهر. أما الرأي الأول فيمثله جماعة منهم السدّي وابن عباس، ويعتقد أصحابه أن المراد الرؤية البصرية، وأن المقصود بالإدراك المشاهدة، ومعنى النفي على الخصوص، والتأويل: لا تدركه الأبصار في الدنيا وتدركه في الآخرة. ولما أدركوا أن ظاهر الآية لا يساعدهم على هذا التأويل الذي يؤكد إثبات رؤية الله، استعانوا بمعطيات السياق من داخل النص، فاعتمدوا الأدلة السياقية البعيدة المنفصلة، إذ رأوا أن الله تعالى أثبت في موضع آخر من القرآن الكريم جواز رؤيته، وذلك في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٧٥/ ٢٢-٢٣]. يقول أصحاب الرأي: محالٌ أن تكون إليه ناظرة، وهي له غير مدركة رؤيةً. وإذا كان ذلك كذلك، وكان غير جائز أن يكون في أخبار الله تضادّ وتعارض، وجب وصحّ أن النفي المقصود في قوله: "لا تدركه الأبصار"، على الخصوص لا على العموم، وأن معناه

على تقييد النفي بتقدير شبة جملة، أي: لا تدركه الأبصار في الدنيا وتدركه في الآخرة[١].

ويرجح القرطبي الرأي السابق مستعينًا بمعطيات السياق النصي من داخل النص ومن خارجه بقوله: وهو أحسن ما قيل، لدلالة التنزيل عليه، كما في الآيتين السابقتين من سورة القيامة، ولأن الأخبار الواردة أكدت رؤية الله في الجنة، ويقصد بذلك ما جاء في الحديث النبوي الشريف من أقوال تؤكد رؤية الله سبحانه في الجنة[٢].

كما استعان بعضهم في تأييد هذا الرأي بالمقام المتمثل برأي السيدة عائشة، إذ يقال: كانت أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها، تثبت الرؤية في الدار الآخرة وتنفيها في الدنيا، وتحتج بهذه الآية، باعتبار أنها كانت تنفي الإدراك الذي هو بمعنى رؤية العظمة والجلال على ما هو عليه، فإن ذلك غير ممكن للبشر، ولا للملائكة ولا لشيء[٣].

ويُذكر عن مالك بن أنس أنه سوّغ عدم رؤية الله في الدنيا بالدليل العقلي البسيط، إذ يقول: لم يُر في الدنيا، لأنه باق، ولا يُرى الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصارًا باقية رأوا الباقي بالباقي[٤].

وبذلك يكون عندنا أصل مفترض مغاير لظاهر التركيب، أي: يكون لدينا شبه جملة مقدرة وجملة معطوفة مع متعلقاتها، وتكون لام التعريف في الأبصار للعهد (أبصار أناس محددين). ونلحظ في هذا التأويل النزعة المذهبية التي ترد على من ينفي رؤية الله تعالى، كما نرى أن أصحاب هذا الفهم استعملوا التأويل

---

(١) الطبري: تفسير الطبري ١٢/ ١٩، وللمزيد ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل الجزء الرابع، تحقيق محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور وطه حسين "تصوير" عن الطبعة الأصلية، ٤/ ١٣٩.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٥٦.

(٣) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٣/ ٣١١.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٥٦.

التركيبي في تحديد الدلالة، ولكن الواقع لا يقويه، إذ قدروا محذوفًا لا يتبادر إلى الذهن في ضوء المعطيات النصية، ويخالف قوانين الحذف المعهودة في نظام العربية نظرًا لكثرة المقدرات. ولما أدركوا ذلك ارتكزوا على معطيات السياق القرآني المتمثلة بالأدلة السياقية البعيدة والمقام، فضلًا عن التعليل العقلي البسيط الذي نسب إلى مالك، حتى يتمكنوا من إقناع المتلقي برأيهم.

وأما الرأي الثاني فيخصص النفي أيضًا، ليتوصل إلى إثبات رؤية الله تعالى، ولكن من وجهة نظر مختلفة عما سبق، وتترك أثرًا مغايرًا في الجانب التركيبي، فقد جوز بعضهم في ضوء المقام المتمثل بالمعجزات الدينية أن يكون المعنى: لا تدركه الأبصار المخلوقة في الدنيا، لكنه يخلق بصرًا وإدراكًا لمن يريد كرامته فيراه بفضل ذلك، كمحمد عليه الصلاة والسلام.

ويستعين أصحاب هذا الرأي بمعطيات النص أيضًا المتمثلة بالأدلة السياقية البعيدة، إذ يقولون: إن رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة عقلًا، ولو لم تكن جائزة لكان سؤال موسى عليه السلام مستحيلًا، في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ٧/١٤٣]. ومحال أن يجهل نبي ما يجوز على الله وما لا يجوز، بل لم يسأل إلا جائزًا غير مستحيل(١).

ويعزز بعضهم هذا الرأي بدليل الإجماع، فعن ابن عباس أنه قال: أما نحن بنو هاشم فنقول: إنّ محمدًا رأى ربّه مرتين. وعن الحسن أنه كان يحلف بالله لقد رأى محمّد ربّه. وعن عكرمة وابن مسعود أن محمدًا رأى ربه(٢). ولما سئل أبو هريرة: هل رأى محمد ربه؟ قال نعم. وعن أحمد بن حنبل أنه قال: أنا أقول بحديث ابن عباس: بعينه رآه رآه! وإلى هذا ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة من أصحابه أن محمدًا ﷺ رأى الله ببصره وعيني رأسه(٣).

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٥٥، وللمزيد: الطبري: تفسير الطبري ١٢/ ٢٢.
(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٥٦.
(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٥٦.

ويتضح لنا أن هذا الرأي يستمد مشروعيته من المعجزات الدينية، ومعطيات النص، والإجماع، وفي هذا الفهم تكون لام التعريف للعهد الذهني، لأنه يُقصد بها أبصار معينة، الأبصار المخلوقة في الدنيا المعهودة. والمظهر التركيبي في هذا التأويل لم يخرج على معهود النظم، إذ أبقى الصورة التركيبية الظاهرة كما هي، وقد ارتكز على الفراغات النصية في تشكّل الدلالة.

أما الرأي الثالث من بين الآراء التي تثبت رؤية الله تعالى، فيرى أن الآية على الخصوص، والمعنى: لا تدركه أبصارُ الظالمين في الدنيا والآخرة، وتدركه أبصار المؤمنين وأولياء الله[١]. وبذلك يستمد هذا الفهم مشروعيته من المعجزات الدينية في المقام الأول، فيرتكز على المعنى التشريعي المتحصل من النص القرآني عامة، في افتراض التخصيص وتحديد أصحاب الأبصار. وفي هذا الفهم تكون لام التعريف للعهد الذهني، ويبدو لنا أن هذا الرأي لا يتبادر إلى الذهن، وما من أدلة تسوغه سوى المعهود الديني الفضفاض الذي يحتاج عادة إلى أدلة نصية تعزز مشروعيته ومقولاته، حتى لا يقع في التأويل الرمزي، أما على الصعيد التركيبي فلم يخرج على معهود النظم.

وهناك رأي رابع من بين الآراء التي تقول برؤية الله تعالى، ويرى أصحابه أن المعنى: لا تدركه الأبصار بالنهاية والإحاطة، وأما بالرؤية فَبَلَى[٢]. بمعنى: لا تحيط به وإن رأته وهو يحيط بها[٣]. ويتضح لنا أن أصحابه يستعينون بالمعنى المعجمي للفعل "أدرك" فيجعلون الإدراك بمعنى الإحاطة ومعرفة حقيقة الشيء، أو الإحاطة بالشيء من جميع جهاته[٤].

---

(١) الطبري: تفسير الطبري ١٢/ ١٩.

(٢) الطبري: تفسير الطبري١٢/ ١٩

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٥٤، وللمزيد ينظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل ببيروت، ط٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ٣/ ٣، وأبو حيان: البحر المحيط٤/ ١٩٨.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٥٤، وابن تيمية: مجموعة الفتاوى١٧/ ٢٢٣، وأبو حيان: البحر المحيط٤/ ١٩٨.

ويستعينون أيضًا بدليلين يبني أحدهما على الآخر، دليل القياس المبني على المعطيات النصية، إذ قالوا: ولا يلزم من عدم الإحاطة عدم الرؤية، كما لا يلزم من عدم إحاطة العلم عدم العلم، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ٢٠/ ١١٠]، وفي صحيح مسلم قوله ﷺ: "لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك"(١)، ولا يلزم منه عدم الثناء، فكذلك هذا(٢). كما يستعينون بمعطيات المقام المتمثلة بآراء الصحابة، فعن ابن عباس وقتادة وآخرين قولهم: لا يحيط بصر أحد بالملك(٣).

ويعلّل أحد العلماء معنى الوجه بدليل العقل المبني على معطيات النص، إذ يقول: والبصر هو الجوهر اللطيف الذي ركّبه الله تعالى في حاسة النظر، وبه تدرك المبصَرات، وفي قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ دلالة على أن الإدراك لا يراد به هنا مجرد الرؤية، إذ لو كان مجرد الرؤية لم يكن له تعالى بذلك اختصاص ولا تمدّح، لأنا نحن نرى الأبصار فدل على أن معنى الإدراك الإحاطة بحقيقة الشيء، فهو تعالى لا تحيط بحقيقته الأبصار وهو محيط بحقيقتها(٤). إذًا لا منافاة بين إثبات الرؤية ونفي الإدراك، فإن الإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص انتفاء الأعم. وهذا يعني أنهم يشاهدونه، ولكن لا يدركونه ولا يعرفون حقيقته، فإن هذا لا يعلمه إلا الله تعالى، كما أن من رأى القمر فإنه لا يدرك حقيقته وكنهه وماهيته، فالعظيم أولى بذلك وله المثل الأعلى(٥). ووفقًا لهذا الفهم يكون المعنى: لا تحيط به الأبصار ولا يمكن أن تعرف حقيقته وإن رأته. وتكون لام التعريف في "الأبصار" للاستغراق الحقيقي، ويكون الأصل التركيبي المفترض للعبارة على تقدير مضاف محذوف أقيم المضاف إليه مقامه، والتأويل: لا تدرك حقيقته الأبصار.

---

(١) الحديث في: مسلم: صحيح مسلم ٢/ ٥١، والبيهقي: السنن الكبرى ١/ ١٢٧، ٣/ ٢٩.
(٢) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٣/ ٣١٠.
(٣) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٣/ ٣١٠، وأبو حيان: البحر المحيط ٤/ ١٩٨.
(٤) أبو حيان: البحر المحيط ٤/ ١٩٨.
(٥) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٣/ ٣١٠.

ونلحظ في هذا الفهم أنه ارتكز على أدلة قوية، فقد اعتمد من داخل النص على المعنى المعجمي في ضوء الاستعمال، والمعطيات السياقية البعيدة، والمعطيات السياقية في الآية نفسها التي تفيد التمدّح، ومن خارج النص اعتمد آراء الصحابة، فضلًا عن القياس المبني على المعطيات النصية والأدلة العقلية، أما الأداة التي أعانت أصحابه في تصور الدلالة فهي التأويل، فقد اقتضى فهمهم أصلًا تركيبيًا مغايرًا للمنطوق بأن قُدِّر مضاف محذوف أقيم المضاف إليه مقامه، وهذا التأويل لم يكسر معهود النظم وقواعد النحو في كلام العرب، بل يسير وفقًا لقواعد العربية والمألوف في كلامهم، فإقامة المضاف مقام المضاف إليه ظاهرة شائعة في العربية[1].

القسم الثاني الذي ينفي رؤية الخالق: أبرز من يمثل هذا الرأي المعتزلة[2]، وقبل عرض التفاصيل نشير إلى أن أصحاب هذا الرأي يعتمدون ظاهر النص الذي يدل على نفي الرؤية، ويستدل المعتزلة على ذلك بأدلة متنوعة من داخل النص ومن خارجه.

ذهب المعتزلة إلى أن معنى "الإدراك" في هذا الموضع الرؤية، وأن النفي على العموم والمراد وفقًا لظاهر الآية نفي الرؤية مطلقًا، أي: نفي رؤية الله تعالى في الدنيا وفي الآخرة على السواء، فأنكروا أن يكون الله تعالى يُرَى بالأبصار في الدنيا والآخرة[3]. "ذلك أن إثبات الله مرئيًا بأي صورة من الصور

---

(١) للاطلاع على أمثلة كافية على هذه الفكرة ينظر: الجاسم، محمود: التأويل النحوي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص١٦، ٢٠، ٣٢، ٣٣، ٣٧، ٣٨، ٤٢، ٤٩، ٦٧، ٨٦.

(٢) لابد من الإشارة إلى أن الزيدية من الشيعة، والخوارج وأكثر المرجئة قد ذهبوا هذا المذهب، ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٣٩.

(٣) القاضي عبد الجبار: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد: متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث بالقاهرة، د. ت، ص٢٥٥، والقاضي عبد الجبار: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط٣، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص٢٣٤، وللمزيد ينظر: الطبري: تفسير الطبري ١٢/ ١٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٥٥.

يقتضي كونه في جهة ومتحيزًا في المكان"[١]، وهذا يؤدي إلى التجسيم ويناقض فكرة التنزيه والتوحيد التي يقولون بها.

ويعتمد المعتزلة على أدلة متنوعة: عقلية تستمد مشروعيتها من معطيات السياق النصي في ضوء معهود النظم، وسمعية متمثلة بمعطيات المقام، وهم عندما يربطون بين العقل والسمع لا يقدمون السمع على العقل، فالدليل العقلي له النصيب الأكبر لديهم، نظرًا لنزعتهم العقلية التي تميزوا بها[٢]. وعلى ما سبق يؤيدون رأيهم بالأدلة السمعية التي لا تتعارض مع استدلالهم العقلي بل تدعمه، ومن جملتها معطيات المقام المتمثلة بحديث السيدة عائشة رضي الله عنها وبعض الأخبار التاريخية في الإسرائيليات، إذ قالت السيدة عائشة: من قال إن أحدًا رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله[٣]! وفي الكتب المتقدمة: إن الله تعالى قال لموسى لما سأل الرؤية: يا موسى، إنه لا يراني حيّ إلا مات، ولا يابس إلا تدهده. أي: تدعثر[٤]. فالمعتزلة يستدلون على نفي الرؤية بالسمع فضلًا عن العقل، "لأن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع، فالاستدلال عليها بالسمع ممكن"[٥].

كما يعتمدون معطيات النص القرآني من داخله، محتجين[٦] بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٤٣]. فالنص يدل على أن رؤية الله سبحانه غير ممكنة، وذلك من خلال قوله: "لن

---

(١) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٩٠.
(٢) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٩٤.
(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٨.
(٤) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٣/ ٣١١، ٤٦٩.
(٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٣.
(٦) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٣/ ٣١١، ٤٦٩.

تراني"، لأن الأداة "لن" موضوعة لتأبيد النفي في العربية، فقد نفى أن يكون مرئيًا ألبتة، وهذا يدل على استحالة رؤيته تعالى[١]. وكذلك يدل الشرط وما ينبني عليه "فإن استقر فسوف...". "فنفى أن يراه، وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل، ثم جعله دكًا، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور في مذاهب العرب، لأنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التبعيد"[٢].

ويستشهدون على فكرة التبعيد بالنص القرآني، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٧/ ٤٠]، و: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١١/ ١٠٨]. ويستشهدون بالشعر أيضًا، كقول الشاعر[٣]:

إذا شابَ الغرابُ أتيت أهلي وصار القارُ كاللبنِ الحليب

وكقولهم: لا كلمتك ما لاح كوكب أو أضاء فجر[٤].

ولابد من الإشارة إلى أن مسلك المعتزلة في تأكيد أفكارهم العقلية عن وحدانية الله تعالى وتنزيهه إنما يقوم على وسائل ثلاث: الأولى هي التفرقة بين المحكم والمتشابه واعتبار ما يدعم وجهة نظرهم محكمًا يدل بظاهره على المقصود، وفي الوقت نفسه اعتبار ما يدعم وجهة نظر الخصوم متشابهًا يحتاج إلى التأويل. أما الوسيلة الثانية فهي التأويل والغاية منه رفع التناقض الذي يمكن أن يقع بين أفكارهم العقلية عن الله وظاهر بعض الآيات التي يستشهد بها

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٤-٢٦٥.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٦١-١٦٢، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٥.

(٣) البيت في: البُستي، الحافظ أبو حاتم محمد بن حِبّان: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، علّق عليه وصحّحه مصطفى السقّا، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ص١٣٦.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٦٢.

الخصوم، والتي يعدها المعتزلة متشابهًا. أما الوسيلة الثالثة التي يلجأ إليها المعتزلة فهي إنكار حق الخصوم أو إنكار قدرتهم على معرفة السمعيات وفهمها، لأن صحة السمع موقوفة على العدل والتوحيد وهي قضايا عقلية لا نقلية[١]. ولهذا لما اعترضهم قوله تعالى: "أرني أنظر إليك" على لسان موسى باعتبار أن الفعل "أنظر" يدل على الرؤية بالبصر من خلال التعدية بـ"إلى"، ويدل أيضًا على أن طلب الرؤية يقتضي جواز وقوعها، كما أنه طلب "يتناقض مع معرفة موسى العقلية بعدل الله وتوحيده"[٢] أجاب القاضي عبد الجبار بأن موسى طلب الرؤية على الحقيقة، ولكنه لم يطلبها لنفسه، بل دفعه قومه إلى ذلك، ثم تعترضه بعض الأسئلة ويجيب عليها، فإن قيل: إذا كان طلب الرؤية لقومه فلماذا نسب موسى الطلب إلى نفسه، فقال: رب أرني، ولم يقل: أرهم ينظرون إليك؟ ولماذا جاء جواب الله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ مخاطبًا موسى، ولم يجئ: "لن يروني"؟ فالجواب عند المعتزلة أنه "لا يمتنع أن يورد السائل عن غيره المسألة على سبيل الإضافة إليه، ويكون الحال في ذلك معقولًا لما تقدم من المقدمات، وعلى ذلك يشفع أحدنا إلى غيره لغيره، فيقول له: أحب أن تفعل بي كيت وكيت، وأن تقضي حقي فيه، ويجيب المشفوع إليه: بأني قد فعلت ذلك لك وبك، ويكون ذلك صحيحًا وإن كان السؤال لغيره"[٣].

ويسوق الرازي أبرز الأدلة التي اعتمدها المعتزلة فضلًا عما سبق ليرد عليها، ويفصلها مرتبة على الشكل الآتي:

يعتمد المعتزلة الاستنتاج العقلي المبني على المعنى المعجمي ومعهود النظم، عن طريق المقدمات والنتائج التي تأتي على شكل القضية المنطقية في أسلوب الاستدلال البرهاني، قالوا: الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية، بدليل أن قائلًا لو

---

(١) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٩٤.
(٢) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٩٩.
(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٦٧، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٢-٢٦٤.

قال: "أدركته ببصري وما رأيته"، أو قال: "رأيته وما أدركته ببصري" لكان كلامه متناقضًا، فثبت أن الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية. وكلامهم هذا يمثل المقدمة الكبرى، ثم أضافوا: وإذا ثبت هذا فقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يقتضي أنه لا يراه شيء من الأبصار في شيء من الأحوال، وفي قولهم هذا نلمس المقدمة الصغرى ثم تأتي النتيجة بقولهم: والدليل على صحة هذا العموم أن عموم هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الأشخاص في جميع الأحوال، وذلك يدل على أن أحدًا لا يرى الله تعالى في شيء من الأحوال(١).

ويعززون ذلك بالأدلة النصية من سياق النص الداخلي، فيستعينون بالمعنى المعجمي، إذ يرون أن الفعل "أدرك" ليس بمعنى أحاط الذي يفيد: لا تدرك حقيقته الأبصار، بل إن الإدراك المقترن بالبصر يفيد ما تفيده الرؤية، فـ"لا فرق [من حيث الرؤية] بين قولهم: أدركت ببصري هذا الشخص و: رأيت ببصري هذا الشخص"(٢). "وإن كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحوق، فيقال: أدرك الغلام إذا بلغ، وأدركت الثمرة إذا نضجت وأدرك فلان فلانًا إذا لحقه"(٣)، وعليه فالمقصود في الآية الكريمة: لا تلحق به الأبصار. ويسوقون على هذا المعنى شواهد قرآنية، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [يونس: ١٠/ ٩٠]، والمقصود: إذا لحق به الغرق، وقوله: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٢٦/ ٦١]، أي: لملحقون. "فإذا صح ذلك يجب(٤) أن يكون قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ في باب الدلالة على أنه لا يرى، بمنزلة قوله لو قال: لا تراه الأبصار"(٥).

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٠، وللمزيد ينظر: القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص٢٥٥، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٤.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٤.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٤٥.

(٤) وردت بالمتن بالفاء "فيجب" ولعله سهوٌ من النسّاخ، لأن الفاء لا تقترن بالمضارع الواقع في مثل هذا الموقع في شائع الكلام.

(٥) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٤٥.

ولما اعترضهم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾، فالظاهر يشير إلى أنه تعالى يرى الأبصار، وهذا لا يستقيم منطقيًا في ضوء الاستعمال ومعهود النظم وسياق الآية، فكيف يدرك هو الأبصار؟ لما اعترضهم ذلك استعانوا بالتأويل بأن جعلوا الاسم الجامد "الأبصار" الذي يدل على آلة البصر بمعنى اسم الفاعل "المبصرين" صاحب الآلة، وعللوا ذلك بأنه تعالى علّق الإدراك بما هو آلة فيه وعنى به الجملة، أي: علق البصر ببعض الإنسان، وعنى به الإنسان كاملاً، يقول القاضي عبد الجبار: "فإن المراد بالأبصار المبصرون، إلا أنه تعالى علّق الإدراك بما هو آلة فيه وعنى به الجملة، ألا ترى أنهم يقولون: مشت رجلي، وكتبت يدي، وسمعت أذني، ويريدون به الجملة"[1]؟ وعليه يكون التأويل: لا يراه المبصرون وهو يرى المبصرين. وهنا يواجههم إشكال جديد وهو أن الله سبحانه يتصف بالرؤية، ويرى نفسه، فيكون من المبصرين[2]، وبذلك يحدث التجسيم وعدم التنزيه الذي لا يجوز على الله تعالى لديهم. وهنا يرد المعتزلة على هذا الإشكال بدليل عقلي مفاده "أنه تعالى وإن كان مبصرًا فإنما يرى ما تصح رؤيته، ونفسه يستحيل أن تُرى...[ذلك] أنه يمدح بنفي الرؤية مدحًا يرجع إلى ذاته، وما كان نفيه راجعًا إلى ذاته فإن إثباته نقص، والنقص لا يجوز على الله تعالى"[3].

أما الزمخشري فلم يتأول الأبصار بمعنى المبصرين، بل ذهب إلى أن "البصر: هو الجوهر اللطيف الذي ركّبه الله في حاسة النظر، به تدرك المبصرات، فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه، لأنه متعال أن يكون مبصرًا في ذاته، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلًا أو تابعًا، كالأجسام والهيئات [والله سبحانه منزَّه عن التجسيم والتشبيه]، ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٠.
(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٤١، وأبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٩٥-١٩٦.
(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٤١.

ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ وهو للطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرِك، وهو اللطيف: يلطف عن أن تدركه الأبصار، الخبير بكل لطيف، فهو يدرك الأبصار، لا تلطّف عن إدراكه، وهذا من باب اللطف"[1].

وكذلك يعتمد المعتزلة لإثبات رأيهم القائل بنفي الرؤية الاستنتاج العقلي المبني على المقام المتمثل برأي السيدة عائشة، وذلك عن طريق المقدمات والنتائج أيضًا، يقولون: في بيان أن هذه الآية تفيد العموم أن عائشة رضي الله عنها لما أنكرت قول ابن عباس في أن محمدًا ﷺ رأى ربه ليلة المعراج تمسكت في نصرة مذهبها بهذه الآية (مقدمة كبرى)، ولو لم تكن هذه الآية مفيدة لنفي عموم الرؤية بالنسبة إلى الأشخاص كلهم، والأحوال كلها، لما تم ذلك الاستدلال، ولا شك أن السيدة عائشة كانت من أشد الناس علمًا بلغة العرب (مقدمة صغرى). فثبت أن هذه الآية دالة على النفي بالنسبة إلى كل الأشخاص وذلك يفيد المطلوب (نتيجة)[2].

ويعتمده المعتزلة من داخل النص على مفهوم الالتحام بالمناسبة الدلالية بين عناصر التركيب وبلاغة النظم، وذلك بأسلوب يعتمد المقدمات والنتائج أيضًا، إذ قالوا: إن ما قبل هذه الآية إلى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء (مقدمة كبرى)، وقوله بعد ذلك: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ أيضًا مدح وثناء (مقدمة صغرى)، "فيجب أن يكون جميع ما وصف به نفسه في هذه الآيات مدحًا، لأن مجرى جميعه مجرى المدح"[3]. ويعزز القاضي عبد الجبار هذا الدليل بمعطيات المقام، فيقول: "يؤيّد ذلك أن جماعة المسلمين يثنون على الله تعالى ويمدحونه بقولهم: "يا من يَرى ولا يُرى"، وقد روي ذلك عن النبي ﷺ أنه ذكره في جملة تحميده ودعائه"[4]، وعلى ذلك فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يكون

---

(١) الزمخشري: الكشاف ٢/ ٥١-٥٢.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٠.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل٤/ ١٥٢.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل٤/ ١٥٢.

مدحًا وثناء (نتيجة)، وإلا لزم أن يقال: إن ما ليس بمدح وثناء وقع بعد المدح والثناء، وذلك يوجب الركاكة وهي غير لائقة بكلام الله تعالى[1]. وإذا ثبت هذا فنقول: كل ما كان عدمه مدحًا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصًا في حق الله تعالى (مقدمة كبرى)، والنقص على الله تعالى محال، لقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٥]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ٤٢/ ١١]، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ١١٢/ ٣]، إلى غير ذلك (مقدمة صغرى). فوجب أن يقال: كونه تعالى مرئيًا محال (نتيجة)[2].

ثم يعلق الرازي موضحًا مقصدهم بقوله: واعلم أن القوم إنما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل، لأنه تعالى تمدّح بنفي الظلم عن نفسه في قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٠٨]، وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤١/ ٤٦]، مع أنه تعالى قادر على الظلم عندهم، فذكروا هذا القيد دفعًا لهذا النقض عن كلامهم[3].

ولما اعترض الخصوم وقالوا: فما المانع من أن يُرى الله في الآخرة؟ ردّ المعتزلة عليهم معتمدين "على أساسين: الأساس الأول أن الآية وردت مورد التمدّح، وإثبات ما تمدح الله بنفيه عن نفسه يوجب النقص. والأساس الثاني أن الآية عامة [في إفادة النفي]، ولم تخصص بوقت دون وقت، فلا دليل للخصوم على تخصيص عموم الآية"[4]. والأصل في ذلك "أنه تعالى قد نفى أن يدرك بالأبصار نفيًا عامًا من غير توقيت، فيجب القطع على أن المراد به في كل حال... فإذا وجب حمل ذلك أجمع على أن المراد به النفي، وما كان نفيه مدحًا مما يرجع إلى ذاته فإثباته له لا يكون إلا نقصًا، وصفات النقص لا تجوز على

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٠.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٠، وللمزيد ينظر: القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص٢٥٥.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٠.

(٤) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٩٧.

القديم سبحانه في الدنيا ولا في الآخرة، فيجب ألّا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، وألّا يصح أن يكون المراد بالآية النفي في وقت دون وقت"[١].

ويبدو لنا في ضوء ما سبق أن المعتزلة أخذوا بظاهر النص السابق، فتوصلوا إلى نفي الرؤية في ضوء معطيات الظاهر نفيًا مطلقًا، فكانت لام التعريف في "الأبصار" للاستغراق الحقيقي، وقد استعانوا لإثبات ذلك بأدلة متنوعة، من داخل النص ومن خارجه، واستطاعوا أن يردوا الاعتراضات التي واجهتم بأسلوب جدلي محكم معتمدين التأويل في ذلك. وقد استعانوا بالنحو في رد الاعتراضات، فافترضوا صورة تركيبية مغايرة للظاهر، بأن جعلوا الجامد بمعنى المشتق: لا يدركه المبصرون وهو يدرك المبصرين. وبهذا التأويل لم يبتعد التركيب عن خصائص العربية ومعهود النظم، ذلك أن مجيء الجامد بمعنى المشتق أسلوب مألوف في العربية[٢].

ويرد عليهم الأشاعرة بأدلة متنوعة[٣]، يورد الرازي أبرزها مستعملًا الأسلوب الجدلي في عرضها، فيسوق بداية المعنى المعجمي للإدراك من خلال الاستعمال في القرآن الكريم وكلام العرب، يقول: لا نسلّم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية، والدليل عليه: أن لفظ الإدراك في أصل اللغة عبارة عن اللّحاق والوصول، قال تعالى: ﴿قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٢٦/ ٦١]،

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٥٠-١٥١.

(٢) حول هذه الفكرة ينظر: الجاسم، محمود حسن: التأويل النحوي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص١٩٨-٢٠٢.

(٣) الباقلاني، أبو بكر محمد: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٣، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ١٧٠-١٨٥، والباقلاني، أبو بكر محمد: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م/ ١٤١٤هـ، ص٣٠١-٣١٦، والرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١١-١١٦، ونشير إلى أن أكثر اعتمادنا كان على "مفاتيح الغيب"، لأنه أغنى مما في سابقه، إذ يقدم أبرز ما لدى الباقلاني مع أدلة أخرى مهمة محكمة.

أي: لمُلحَقون. وقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ﴾ [يونس: ١٠/ ٩٠]، أي: لحقه، ويقال: أدرك فلان فلانًا، وأدرك الغلام، أي: بلغ الحلم، وأدركت الثمرةُ: نضجت[١]. فثبت أن الإدراك هو الوصول إلى الشيء[٢].

ثم يضيف الرازي بقوله: إذا عرفت هذا فنقول: المرئي إذا كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته، صار كأن ذلك الإبصار أحاط به فتسمى هذه الرؤية إدراكًا، أما إذا لم يُحط البصر بجوانب المرئي لم تسمّ تلك الرؤية إدراكًا، فالحاصل أن الرؤية جنس تحتها نوعان: رؤية مع الإحاطة. ورؤية ليست مع الإحاطة. والرؤية مع الإحاطة هي المسماة بالإدراك، فنفي الإدراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الرؤية، ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس. فلم يلزم من نفي الإدراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى، ووفقًا لذلك يكون المعنى: لا تحيط به الأبصار، وإن رأته، بمعنى لا تدرك حقيقته وإن حصلت الرؤية. وهو رأي سابق أورده بعض المفسرين الذين أثبتوا الرؤية كما رأينا فيما سبق. ثم يستطرد الرازي نافيًا الاحتمالات بالسبر والتقسيم[٣].

ويسوق الأشاعرة دليلًا من المقام يتمثل بإحداث المعجزات الدينية بناء على المعنى المعجمي، يقولون: إذا سلمنا أن الأبصار ألبتة لا تدرك الله تعالى فلمَ لا يجوز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس؟ وعلى هذا التقدير فلا يبقى في التمسك بهذه الآية فائدة[٤]. وهم بذلك يشيرون إلى رأي آخر مر بنا يفيد إثبات الرؤية وتقييد النفي، ومفاده: لا تدركه الأبصار المخلوقة في الدنيا، ولكنه يخلق الله بصرًا وإدراكًا لمن يريد كرامته، فيراه بفضل ذلك، كمحمد عليه الصلاة والسلام.

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٤.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ١٣/ ١١١.
(٣) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١١.
(٤) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١١، والباقلاني، أبو بكر محمد: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص١٧١.

كما يعتمدون على النحو في ردهم، حين يستعينون بدلالة النفي المتحصل من الأداة "لا"، يقول الرازي: إذا افترضنا أن الإدراك بالبصر يُقصد به الرؤية، فلم قلتم: إن عبارة ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾" تفيد عموم النفي عن الأشخاص كلهم، وعن الأحوال كلها وفي الأوقات كلها؟ وقد برهنّا على أن هذا اللفظ لا يفيد إلا نفي العموم، وتبين أن نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص، وهو غير عموم النفي[1]. وعليه فمعنى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ لا ينفي إدراك بعض الأبصار لله سبحانه في وقت من الأوقات، فيكون المقصود: لا تدركه الأبصار كلها، ولكن تدركه بعضها.

ويسوق الرازي في رده دليلًا عقليًا مبنيًا على الصرف والنحو والمعنى المعجمي، فيقول: إن صيغة الجمع "الأبصار" كما تُحمل على الاستغراق الحقيقي لأفراد الجنس الذي أفادته لام التعريف، قد تحمل على المعهود السابق أيضًا، وإذا كان الأمر كذلك فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ يفيد أن الأبصار المعهودة في الدنيا لا تدركه، ونحن نقول بموجبه فإن هذه الأبصار وهذه الأحداق، ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا، لا تدرك الله تعالى، وإنما تدركه إذا تبدلت صفاتها، وتغيرت أحوالها فلمَ قلتم إنها عند حصول هذه التغيرات لا تدرك الله[2]؟ وعليه تكون لام التعريف للعهد الذهني. وقد أشار إلى أحد الآراء التي مرت بنا وتثبت رؤية الله تعالى وتخصص النفي، ومفاده: لا تدركه الأبصار في الدنيا وتدركه في الآخرة.

وفي رده على تمسكهم بالمقام المتمثل بحديث السيدة عائشة رضي الله عنها، يرد عليهم بعدم مشروعية الاحتجاج به، وحجته أن معرفة مفردات اللغة إنما تكتسب من علماء اللغة وليس من السيدة عائشة. فلا يعول الرازي على المقام وآراء السابقين في الاستدلال بل على العقل، إذ يرد عليهم بأبرز دليل لديهم وهو الدليل العقلي، فيقول: إن كيفية الاستدلال بالدليل لا يرجع فيه إلى التقليد، والدليل

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١١.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١١.

العقلي دل على أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد نفي العموم، وثبت بصريح العقل أن نفي العموم مغاير لعموم النفي، ومقصودهم إنما يتم لو دلت الآية على عموم النفي، فسقط كلامهم[١]. وهو يشير بذلك إلى المعنى النحوي الذي احتج به منذ قليل، والذي يقتضي أن المعنى: لا تدركه الأبصار كلها، ولكن بعضها.

ويعتمد دليلًا عقليًا آخر مبنيًا على معطيات السياق اللغوي النصي، يقول: هب أن هذه الآية عامة، إلّا أن الآيات الدالة على إثبات رؤية الله تعالى خاصة، والخاص مقدم على العام، وحينئذ ينتقل الكلام من هذا المقام إلى بيان أن تلك الآيات هل تدل على حصول رؤية الله تعالى أم لا[٢]؟ وهذا يعني أن الآيات الأخرى التي تدل على الخاص، تقتضي رؤية الله سبحانه وفقًا لظاهرها، خلافًا لهذه الآية التي تفيد العموم، لذلك يبطل الاستدلال بها على نفي الرؤية.

أما حصول التمدّح الذي اعتمده المعتزلة من جملة الأدلة فيرد عليه الأشاعرة ردًا مفصلًا[٣]، يجمله الفخر الرازي، ويبدأ بالأدلة العقلية المبنية على المعطيات الدلالية من النص القرآني، فيقول: يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية إذا كان تعالى في ذاته تمتنع رؤيته، ولكن يحصل التمدّح إذا كان تصح رؤيته، ثم يحجب الأبصار عنها وهذا هو المقصود، وبذلك يسقط كلامهم بالكلية. ثم يفصّل اعتمادًا على الجدل العقلي المبني على المعطيات النصية فيقول: إن النفي يمتنع أن يكون سببًا لحصول المدح والثناء، وذلك لأن النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجبًا للمدح والثناء والعلم به ضروري، بل إذا كان النفي دليلًا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء، قيل: إن ذلك النفي يوجب المدح. ومثاله أن قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٥]،

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١١.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٢.
(٣) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص١٧٢، والباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٣٠١-٣١٦، والرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٢.

لا يفيد المدح نظرًا إلى هذا النفي، فإن الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم، إلا أن هذا النفي في حق الباري تعالى، يدل على كونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات أبدًا من غير تبدل ولا زوال، وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٤]، فإنه يدل على كونه قائمًا بنفسه غنيًا في ذاته، لأن الجماد أيضًا لا يأكل ولا يطعم(١). وإذا ثبت هذا فقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يمتنع أن يفيد المدح والثناء، إلا إذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء، وذلك هو الذي قلناه، فإنه يفيد كونه تعالى قادرًا على حجب الأبصار ومنعها عن إدراكه ورؤيته، أي: إن التمدح يتحصل بمقدرته على حجب الأبصار عن رؤيته، وبذلك يسقط استدلال المعتزلة على إثبات رؤية الخالق بهذه الآية(٢).

ويتضح مما سبق أن ردود الأشاعرة على المعتزلة قوية محكمة مقنعة، ولكنها لا تلغي مشروعية التأويل الذي رأيناه لدى سابقيهم، فقد كان مبنيًا على أسس تبدو لنا قوية محكمة مقنعة أيضًا، ولا غرابة في ذلك، فإن هذا الضرب من المنهج العقلي الجدلي في التأويل والرد، إنما يصدر عن علماء تزودوا بثقافة عالية، وعايشوا النص القرآني طويلًا، فتشكلت لديهم مقدرة متميزة لحشد الأدلة العقلية والنصية، فكانت حججهم تبدو للمتلقي مقنعة مثيرة للإعجاب لقدرة صاحبها العقلية والمنطقية على الغوص في أعماق النص واستنطاقه، وتقليب

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٢.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٢، وللمزيد ينظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٣٠١-٣٠٦، وابن تيمية: مجموعة الفتاوى١٧/ ٢٢٦-٢٢٧، ثم يذكر الرازي أبرز الأدلة عند القاضي عبد الجبار التي استدل بها على نفي الرؤية وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن نسيجها النصي، ثم يوردها ويجيب عليها ليثبت صحة الرؤية، ولأن هذه الوجوه عقلية خارجة على معطيات النص وتركيبه نتركها مع رد الرازي عليها، وبإمكان القارئ أن يعود إليها إذا شاء، ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٢-١١٦، وحول كلام القاضي عبد الجبار في هذا الأمر وتفصيله في نفي الاعتراضات ينظر: في الجزء الرابع من المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار بعنوان "رؤية الباري".

الاحتمالات الدلالية بطريقة منطقية محكمة، بيد أنه مسلك من الجدل والتأويل كثيرة مزالقه، إذ يكسر كل القيود المتعلقة بطبيعة التلقي المباشر لدلالات النص، بتلقائيته وعفويته ووفقًا لما يتبادر إلى الذهن، ويُدخل المتلقي في أنفاق الاحتمالات الدلالية التي يستنطقها التأمل العقلي الجاف، بأسلوب منطقي محكم لا تشفع له طبيعة التلقي المعهودة لدى الإنسان، مهما ارتقى في ثقافته، إنه تأويل يفترض معنى معينًا سابقًا، تحدده التصورات الفكرية المذهبية، وفي الدفاع عن مشروعيته يستعمل أدلة ترهق المتلقي، وتبعده عن روح النص والمعنى المقصود،، لأن الهدف منها الرد على الآخر، من منطلق فكري سابق، وليس البحث عن الحقيقة التي يحتويها النص.

هذا، وقد تابع الأشاعرة جماعة الفكر السني في مسألة ثبوت رؤية الخالق سبحانه، وارتكزوا على أدلة متنوعة، تدل على إثبات الرؤية، وعلى أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة، وهذه الأدلة قسم منها يعتمد العقل، وقسم آخر يعتمد معطيات النص والإجماع.

من ذلك الدليل العقلي الذي يستمد مشروعيته من معطيات النص القرآني والمعهود الاجتماعي، يذكر الباقلاني الدليل العقلي إذ يرى أنه يجب أن يعلم أن الرؤية جائزة على الله سبحانه وتعالى، من حيث العقل، وهي مقطوع بها للمؤمنين في الآخرة، تشريفًا لهم وتفضلًا، لوعد الله تعالى لهم بذلك. والدليل على جوازها من حيث العقل سؤال موسى عليه السلام، حيث قال "ربِّ أرني أنظر إليك". ولا يمكن أن يسأل نبي من أنبياء الله تعالى ما لا يجوز عليه سبحانه، ولو لم يعتقد جوازها لما طلبها من ربه، ولما علقها الله سبحانه باستقرار الجبل، ويدل على رؤيته أيضًا: أنه موجود، والموجود تجوز رؤيته[1]. ويفصّل الباقلاني حين يرى أنه يجوز أن يُرى القديم سبحانه بالأبصار، و"الحجة على ذلك أنه موجود تعالى، والشيء إنما يصح أن يُرى من حيث كان

(١) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص٢٤.

موجودًا، إذا كان لا يرى لجنسه، لأنّا لا نرى الأجناس المختلفة، ولا يرى لحدوثه، إذ قد نرى الشيء في حال لا يصح أن يحدث فيها، ولا لحدوث معنى فيه، إذ قد ترى الأعراض التي لا تحدث فيها المعاني"[١].

ويسوق الرازي الدليل العقلي الذي يؤدي إلى المعنى المؤول بصورة تركيبية مفترضة غير الظاهرة، ويتكون هذا الدليل من الاستدلال العقلي المبني على السياق من داخل النص، أي: على دلالة العبارة، يقول: "لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدّح بقوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾، ألا ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته؟ والعلوم والقدرة والإرادة والروائح ونحوها لا يصح رؤية شيء منها، ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها، فثبت أن قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ يفيد المدح، وثبت أن ذلك إنّما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية، وهذا يدل على أن قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ يفيد كونه تعالى جائز الرؤية، وتمام التحقيق فيه أن الشيء إذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته، فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء. أما إذا كان في نفسه جائز الرؤية، ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة. فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته. وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة"[٢]. ولعله بذلك يريد أحد الوجوه التي تثبت رؤية الله، وهو الذي يرى أن المقصود: لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة، وقد رأيناه عنده فيما سبق، وهو تأويل يعود إلى المفسرين من الجماعة سبق أن عرضنا له في البداية.

أما الدليل الثاني الذي يعزز إثبات رؤية الله تعالى فيستمد مشروعيته من الاستنتاج العقلي عن طريق المقدمات والنتائج، وهو مبني على السياق النصي

---

(١) الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٣٠١-٣٠٢.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/١٠٨-١٠٩، وللتوسع ينظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٣٠٣-٣٠٤.

بدلالة العبارة بعد التأويل. يقول الرازي: "المراد بالأبصار في قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ ليس هو نفس الإبصار فإن البصر لا يدرك شيئًا ألبتة في موضع من المواضع. بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بأن المراد من قوله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ هو أنه لا يدركه المبصرون"(١). وههنا يؤول اسم الجنس الجامد (آلة البصر) باسم مشتق يدل على العاقلين (المبصرون)، وبهذا يلتقي مع القاضي عبد الجبار في التأويل، ولكنه يختلف معه في توجيه ذلك، إذ يتابع: "وإذا كان كذلك [مقدمة كبرى] كان قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ المراد منه وهو يدرك المبصرين [مقدمة صغرى]، فكان هو تعالى من جملة المبصرين [نتيجة]. فقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ يقتضي كونه تعالى مبصرًا لنفسه [مقدمة كبرى]، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته، وكان تعالى يرى نفسه [مقدمة صغرى]. وكل من قال: إنه تعالى جائز الرؤية في نفسه، قال: إن المؤمنين يرونه يوم القيامة، فصارت هذه الآية دالة على أنه جائز الرؤية، وعلى أن المؤمنين يرونه يوم القيامة [نتيجة]"(٢).

والدليل الثالث يستمد مشروعيته من الاستنتاج العقلي عن طريق المقدمات والنتائج أيضًا، وهو مبني على المعنى الصرفي والنحوي: فلفظ "الأبصار" صيغة جمع دخلت عليها الألف واللام، تفيد الاستغراق، وقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد أنه لا تراه كل الأبصار، فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب، أي: يفيد: لا تدركه كل الأبصار، وقد تدركه بعضها (مقدمة كبرى)، ثم يتابع: وإذا عرفت هذا فنقول: "تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض أفراد المجموع [مقدمة صغرى]، ألا ترى أن الرجل إذا قال إن زيدًا ما ضربه كل الناس فإنه يفيد أنه ضربه بعضهم. فإذا قيل: إن محمدًا ﷺ ما آمن به كل الناس أفاد أنه آمن به بعض الناس، وكذا قوله: ﴿لَّا

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١٠٩.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١٠٩، والباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص١٧٢-١٧٣.

تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ معناه أنه لا تدركه جميع الأبصار، فوجب أن يفيد أنه تدركه بعض الأبصار [نتيجة]"(١). وبذلك تكون لام التعريف للاستغراق، والمقصود نفي العموم لا نفي الخصوص. وكأن المعنى لا تدركه الأبصار كلها بل بعضها، وهذا يعزز الفهم السابق الذي افترضه الرازي عندما عرض للدليل الأول.

والدليل الرابع يقوم على آراء المفسرين ذات الطابع العقلي المبنية على المعجزات الدينية، فعن ضرار بن عمرو (ت١٩٠هـ) أنه كان يقول: إن الله تعالى لا يُرى بالعين، وإنما يرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيامة، واحتج عليه بهذه الآية، فقال: دلت هذه الآية على تخصيص نفي إدراك الله تعالى بالبصر، وتخصيص الحكم بالشيء يدل على أن الحال في غيره بخلافه، فوجب أن يكون إدراك الله بغير البصر جائزًا في الجملة، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك، ثبت أن يقال: إنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة، بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه(٢). وعليه يكون المعنى الذي يقتضيه التأويل: لا تدركه الأبصار في الدنيا وتدركه الأبصار المخلوقة في الآخرة.

ثم يورد الأشاعرة(٣) جملة من معطيات السياق اللغوي المنفصلة المتمثلة ببعض الآيات الكريمة التي تؤكد رؤية الله سبحانه، كما يعتمدون أحيانًا الاستنتاج العقلي عن طريق المقدمات والنتائج، في عرض الآيات الكريمة، ويعد الرازي أفضل من يستدل بذلك، إذ يرى أن موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى، وذلك يدل على جواز رؤية الله سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١٠٩.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١٠٩-١١٠.

(٣) ينظر مثلًا: الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص٢٤، ١٧٢-١٨٥، والباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٣٠٦-٣١٤، والرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٤-١١٦.

إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ٧/ ١٤٣]. فإنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل، حيث قال: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾. واستقرار الجبل جائز، والمعلق على الجائز جائز. ومن ذلك أيضًا التمسك بقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ [الكهف: ١٨/ ١١٠]. وكذا القول في جميع الآيات المشتملة على اللقاء وتقريره[١]. ومن ذلك التمسك بقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ٨٣/ ١٥]. وتخصيص الكفار بالحجب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله تعالى. ومن ذلك التمسك بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٧٥/ ٢٢-٢٣].

ثم يتابع الرازي معتمدًا تأويل آية أخرى، فيقول: إن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه، وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية. فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ﴾ [فصلت: ٤١/ ٣١]. ويتضح تمامًا أن الرازي مقتنع بأن المؤمنين يرون الله يوم القيامة، ويوظف كل دليل يسوقه للوصول إلى هذه الفكرة.

كما يعتمد الفخر الرازي الدليل العقلي بتأويل آية قرآنية أخرى، فيقول: إن الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٨/١٠٧]. دلت على أنه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلًا للمؤمنين، والاقتصار فيها على النزل لا يجوز، بل لا بد أن يحصل بعد النزل تشريف أعظم حالًا من ذلك النزل، وما ذاك إلا الرؤية[٢].

أما معطيات المقام فتتمثل بالحديث النبوي الشريف، ويرى الرازي أن الأحاديث التي تؤكد رؤية الباري كثيرة، منها الحديث المشهور، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٤.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٥.

رؤيته"[١]. وينبه الرازي على أن التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح لا في تشبيه المرئي بالمرئي، ثم يعتمد دليلًا آخر من المقام، إذ يقول: اتفق الجمهور على أنه ﷺ حين قرأ قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ١٠/٢٦]. قال: الحسنى هي الجنة، والزيادة النظر إلى وجه الله[٢].

ويستند أيضًا إلى الإجماع، إذ يتمسك بإجماع المفسرين لإحدى القراءات لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ [الإنسان: ٧٦/٢٠]. فإن إحدى القراءات في هذه الآية: "مَلِكًا"، بفتح الميم وكسر اللام، وأجمع المسلمون على أن ذلك المَلِك ليس هو إلا الله تعالى[٣].

يضاف إلى ذلك دليل الإجماع المتمثل بموقف الصحابة من رؤية الرسول الكريم لله سبحانه، يقول الرازي: ومنها أن الصحابة ﷺ اختلفوا في أن النبي ﷺ هل رأى الله ليلة المعراج؟ ولم يكفر بعضهم بعضًا بهذا السبب، وما نسبه إلى البدعة والضلالة، وهذا يدل على أنهم كانوا مجمعين على أنه لا امتناع عقلًا في رؤية الله تعالى[٤].

ويتضح مما سبق "أن النص في التعامل التأويلي هو كالجسد يمكن تقليبه على غير وضع أو رؤية، أو [يمكن] رؤيته بغير وجه، بحيث يكون هناك أبدًا مجال لأن نكشف فيه ما لم ينكشف منه، أو نقرأه قراءة جديدة مغايرة، إما بصرف اللفظ إلى معنى لم يكن محتملًا أو مرجحًا، وإما بانتهاك النص

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٥، والحديث في: البيهقي: السنن الكبرى ١/ ٣٥٩، ٤٦٤.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٥.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٤.

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب١٣/ ١١٥، ولابد من الإشارة إلى أن معظم الأدلة التي عرض لها المعتزلة أوجد لها الأشاعرة أجوبة والعكس صحيح، وهو ما لمسناه في المصادر التي اعتمدنا عليها في عرض آرائهم، ولكن لا يهمنا عرض الجدل والتفصيل في هذه المسألة، لأنه يخرجنا من موضوع الدرس وغايته، لذا اكتفينا بأبرز الأدلة التي تشكل الدلالة النصية عند كل فريق.

للخروج على الدلالة واجتياز الحدود، لتوليد معنى جديد، أو للكشف عن الوجه الآخر للحقيقة، أو للوقوف موقفًا جديدًا من المعنى والحقيقة والمعرفة"[1]. ولذلك تبيّن لنا فيما تقدم أن من أثبت الرؤية لجأ إلى التأويل في الفكر السني، وقد انعكس فهمه على الجانب التركيبي بأن قُدِّرت أصول مفترضة مغايرة لظاهر النص، وتبين أن المعتزلة أخذوا بالظاهر في نفي الرؤية، ولمّا تعارض الظاهر مع أصولهم، أوّلوا بعض العناصر التركيبية بأن جعلوا الأبصار بمعنى المشتق: المبصرين. أما الأشاعرة فقد لجؤوا إلى التأويل أيضًا في الدفاع عن إثبات الرؤية، ودحض أدلة المعتزلة، وفي تأويلهم تابعوا فكر الجماعة الذي قدر أصولًا مفترضة، واستعانوا بالمعطيات النصية والعقل شأنهم شأن المعتزلة في هذا الجانب.

ويظهر مما سبق أيضًا عمق الخلاف في عرض الأدلة التي تشكل الدلالة النصية، ويتضح ذلك جليًّا من خلال الجدل بين المعتزلة والأشاعرة في عرض الأدلة والردود، فكل فريق يستند إلى الأدلة النصية والعقلية، مستمدًا منها مشروعية ما يذهب إليه من تأويل، وبذلك تتصارع التأويلات المتضاربة لدى علماء الكلام لا على الكشف عن الوجوه الدلالية وتعدد الاحتمالات، بل على غائية الكشف في تحديد المعنى الواحد، والرد على التأويل المخالف، فتتجاذبنا الآراء، إلى اليمين تارة وإلى الشمال تارة أخرى، وهنا نقع على جانبي القوة والضعف في طبيعة الاستدلال عند كل فريق، فجانب القوة يكمن في أن كل فريق يوظف قدراته الاستدلالية في استنطاق النص وتلمس المعطيات المتنوعة ما استطاع، فتنكشف عوالم النص ودلالاته أمام القارئ بكل ألوانها. أما جانب الضعف فيكمن في أن التحكم الفكري السابق يقودهم إلى توظيف المعطيات النصية والأدلة كافة، لما يخدم الانتماء الفكري والمذهبي لكل منهم، فضلًا عن النزعة العقلية الجدلية الجافة التي ترهق المتلقي وتكون على حساب التبسيط والتوضيح في عرض المعنى القرآني.

---

(١) حرب، علي: النص والحقيقة الممنوع والممتنع نقد الذات المفكّرة، ص٦٣ .

النص الثاني:

قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٧٥/ ٢٢-٢٣].

نقف في هذا السياق عند نص آخر يشترك مع النص السابق في مسألة الرؤية نفسها، وإذا كان النص السابق وفقًا لظاهره ينفي إثبات رؤية الله تعالى، فإن هذا النص على العكس منه تمامًا، لأن ظاهره يثبت الرؤية، مما أدى إلى خلاف في تأويله بين الفرق السنية، فقد ذهب الجمهور إلى أن هذا النص يثبت رؤية الخالق سبحانه، شأنه شأن سابقه، في حين ذهب بعض المفسرين والمعتزلة إلى نفي ذلك، وقالوا: إن هذا النص ينفي الرؤية شأنه شأن سابقه، وكل فريق حاول أن يدافع عن رأيه بما لديه من أدلة.

الرأي الأول الذي يثبت رؤية الخالق: يمثل هذا الرأي الجمهور، إذ قالوا: إن معنى ناضرة: من نضرة الوجوه بالبياض والصفاء، ومعنى: ناظرة: من النظر إلى ربها[1]. والمقصود في النص وصف أهل الجنة، فأثبت لهم أمرين: أحدهما: نضرة الوجوه، والثاني: النظر إلى الله تعالى[2].

ويستدل بعضهم بالمقام المتمثل بالحديث النبوي، يقول الطبري: وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ، فعن ابن عمر أن الرسول الكريم ﷺ قال: "أكرم أهل الجنة على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية..."[3]. ثم تلا هاتين الآيتين: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[4]، وعن رسول الله ﷺ أنه نظر إلى القمر

---

(١) الطبري: تفسير الطبري ٢٤/ ٧٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن١٠/ ٣١٠.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٣، والقاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٩٧.

(٣) الطبري: تفسير الطبري ٢٤/ ٧٣، والحديث في: ابن حنبل: أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ٩/ ٢٢٩، والترمذي: محمد بن عيسى: سنن الترمذي، تحقيق مصطفى محمد حسين الذهبي، دار الحديث بالقاهرة، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ٤/ ٣٩٩.

(٤) الطبري: تفسير الطبري ٢٤/ ٧٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٩/ ١٠٨.

ليلة البدر فقال: "إنكم سترون ربكم عيانًا كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا "(١).

ويلحظ المتأمل فيما سبق أن جمهور أهل السنة يتمسك بهذه الآية ليثبت أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة(٢). فأخذ بالظاهر ولم يقدّر أصلًا تركيبيًا مفترضًا فيما ذهب إليه، وجعل النظر على الحقيقة، وعزز ذلك بالحديث النبوي الشريف.

الرأي الثاني الذي ينفي رؤية الخالق: يمثل هذا الرأي طائفة من المفسرين فضلًا عن جماعة المعتزلة. فعن مجاهد وبعض المفسرين أن المراد بـ﴿نَّاضِرَةٌ﴾: نضرة من النعيم، و: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: تنتظر من الله تعالى الثواب والرحمة، أو تنتظر رزقه وفضله، فالمقصود بـ﴿نَاظِرَةٌ﴾ الانتظار، لأنه تعالى لا يراه من خلقه أيُّ مخلوق(٣).

وذهب أصحاب هذا الرأي من المفسرين إلى أنه يجيء النظر بمعنى الانتظار مستدلين بالنص القرآني، قال تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٢٧/ ٣٥]. فالمراد هو الانتظار، أي: فمنتظرة(٤). وبذلك افترضوا أصلًا تركيبيًا مقدّرًا مخالفًا للظاهر، حين جعلوا المشتق "ناظرة" بمعنى مشتق آخر "منتظرة"، أي: جعلوا اسم الفاعل من النظر بمعنى اسم الفاعل من الانتظار ولكل منهما دلالة مغايرة. ولا تخفى النزعة العقلية في هذا التأويل، لذلك أصبح هذا الرأي منطلقًا للتوجه الاعتزالي في تأويل النص السابق،

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن١٩/ ١٠٨، والحديث في: البيهقي: السنن الكبرى ١/ ٣٥٩، ٤٦٤.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٣، وللمزيد ينظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/ ٣.

(٣) الطبري: تفسير الطبري ٢٤/ ٧٢-٧٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن١٠/ ٣١١.

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٥.

ولا غرابة في هذا الأمر، فمجاهد لم يكن بعيدًا عن التوجه الاعتزالي بحسب المعطيات التاريخية[١].

ويبدو أن الدلالة النصية تتأثر بتغير تيارات الحياة، مما يؤدي إلى تعمق في تشقيق المعاني في الآراء السابقة، أو إلى تغير في توجيه الدلالة النصية، وذلك يستند إلى قوة النص التي لا تنضب، والتي يعود سرها إلى طبيعة النص من جهة، وقراءاته في ضوء السياقات المتغيرة من جهة أخرى[٢]. من هنا اجتهد المعتزلة في تأويل النص السابق تأويلاً يؤدي إلى نفي رؤية الخالق، وقد حشدوا له جملة من الأدلة للدفاع عنه، لأنهم ينفون مسألة رؤية الباري نفيًا ناتجًا عن منظومتهم الفكرية في هذا الشأن، "ذلك أن نظرية التوحيد عند المعتزلة تقتضي نفي الصفات، أي عدم وصف الله بصفة زائدة عن ذاته، لأن ذلك يقتضي أن يكون موصوفًا بها من الأزل، إذ لا يلحقه التغيّر من أي وجه، واتصافه بها منذ الأزل معناه أنها قديمة مثله، وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء وهو الشرك بعينه، ولذلك قالوا: صفات الله هي عين ذاته، وذاته ليست جسمية وبالتالي لا يمكن أن تكون موضوعًا للرؤية البصرية، ومن هنا قالوا بضرورة تأويل قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ تأويلاً ينزهه عن أن يكون موضوعًا للرؤية البصرية التي هي خاصة بالمحسوسات"[٣]. ولذلك ينفي القاضي عبد الجبار رؤية الله تعالى مرتكزًا على جملة من الأدلة، ويتعمق في تأويله الذي يحاول أن يقنع به المتلقي، ليجعله يأخذ وجهة معينة تتحكم فيها منظومته الفكرية الاعتزالية في الاعتقاد، يقول: "لا يدل ظاهره على أنه تعالى يُرى، من وجوه: أحدها أنه تعالى ذكر أنها ناظرة إلى ربها، والنظر غير الرؤية، لأنّه إذا علّق بالعين فالمراد طلب الرؤية... ولذلك

---

(١) لمناقشة هذا الأمر ينظر: أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤٤-١٤٦.

(٢) نصر، عاطف جودة: النص الشعري ومشكلات التفسير، ص٩٣.

(٣) الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٥٠.

يقول القائل: نظرت إلى الشيء فلم أره، ونظرت إليه حتى رأيته، فلذلك نعلم باضطرار أن الناظر ناظر ولا نعلمه رائيًا إلا بخبره... وإذا كان النظر غير الرؤية لما ذكرناه، فكيف يدل الظاهر على أنهم يرون الله؟... و[الوجه] الثاني أنه تعالى وصف الوجوه بأنها ناظرة، وقد علمنا أن هذه اللفظة تفيد الجملة، لأن الناظر هو الإنسان دون بعضه،... فإذا صح وكان الإنسان يوصف بأنه ناظر على وجه فيراد به الانتظار، وقد يراد به تقليب الحدقة طلبًا للرؤية، وقد يراد به التفكر بالقلب طلبًا للمعرفة، فليس في الظاهر-إذًا- دلالة على ما قاله القوم، وهو محتمل له ولغيره. و[الوجه] الثالث: أنه تعالى أراد بذكر الوجوه جملة الإنسان، لا البعض المخصوص، ولذلك وصف الوجوه بأنها ناظرة، وذلك يليق بها دون الأبعاض، ولذلك قال من بعد ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة: ٧٥/ ٢٤-٢٥]. فوصفها بالظن الذي لا يليق بالوجه. فإذا صح ذلك وجب كون الكلام مجملًا، لأن الجملة إذا وصفت بأنها ناظرة، لم يفهم أن المراد بها الرؤية. وما يذكرون من قولهم: "إن النظر إذا علّق بالوجه فالمراد به الرؤية"، لا يصح، لأن تعليق النظر بالوجه غير معروف في اللغة والذي يعرف تعليقه بالعين هو الرؤية، فأما تعليقه بالوجه فهو كتعليقه بالرأس، في أنه غير معروف أصلًا"(١).

ويتضح لنا مما سبق أن القاضي عبد الجبار لم يأخذ بظاهر الآية، فقدر أصلًا تركيبيًا مفترضًا مختلفًا عن الظاهر، مفاده: وجوه إلى ربها منتظرة. وقد ارتكز في تأويله على المعنى المعجمي للمفردات، من خلال المجاز والاستعمال في ضوء معهود النظم، ثم عزز الأدلة بمعطيات السياق اللغوي القرآني، من خلال الآيات اللاحقة، كل ذلك صاغه بأسلوب منطقي جدلي محكم، ليخلص إلى نفي الرؤية.

(١) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص٦٧٣-٦٧٤، وللمزيد ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٩٨-٢٠٤.

ويجعل القاضي عبد الجبار النظر بمعنى الانتظار على الحقيقة، وليس على المجاز، ويرتكز في إنكار المجاز على دليلين: الأول دلالة الكلمة المفردة، أي: المعنى المعجمي في ضوء الاستعمال، إذ يرى أن النظر والانتظار والفكر كلها ترجع إلى معنى الطلب، وبذلك يكون النظر بمعنى طلب الرؤية حقيقة وليس مجازًا، ليستوعب كل هذه المعاني. والدليل الثاني الاستعمال في كلام العرب والقرآن الكريم، ثم يسوق جملة من الشواهد، منها قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٢٧/ ٣٥]. بمعنى: فمنتظرة، وقول الشاعر[(١)]:

وُجـوهٌ يـومَ بـدرٍ نـاظـراتٌ إلى الـرَّحمـنِ يـأتي بـالخـلاصِ

بمعنى: منتظرات[(٢)].

وكذلك حمل النظر المتعدي بـ"إلى" على الحقيقة في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٤٣]، وقد ساق جملة من الشواهد الشعرية على ذلك، منها قول الشاعر:

إنّي إليكِ لِما وَعدتِ لَناظرٌ نَظرَ الفقيرِ إلى الغَنيِّ المُوسرِ

ثم أضاف عن الخليل أنه قد يقال في التعارف: إنما أنظر إلى الله تعالى، وأنظر إلى فلان من بين الخلائق. والمراد: الانتظار، أي: أنتظر خبره ثم خبر فلان[(٣)].

ولكنه عاد في هذا السياق إلى الاعتراف بأن النظر إذا عدي بـ"إلى" يكون على المجاز، وليس على الحقيقة فحمل النظر المتعدي بـ"إلى" في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ على معنى الانتظار مجازًا، فقال: "على أن اللفظة إذا

(١) البيت ينسب لحسان بن ثابت، وهناك رواية أخرى للبيت ينظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٣١٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٥.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل٤/ ٢٠٧-٢٠٨، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٥.

أفادت في اللغة أمرًا وتجوزبها في غيره يجب[1] أن تستعمل في المجاز على الوجه الذي وضعت له في الحقيقة، فتكون مستعارة فيه على الحد الذي هو حقيقة في غيره، ومتى غيرت عما تستعمل عليه في حقيقتها لم تكن هي المستعارة، فلما كان "ناظر" يستعمل في الحقيقة في نظر العين معدّى بـ"إلى" صحّ أن يتجوّز به في الانتظار على هذا الحد، وإن كان لو صرِّح بلفظ "الانتظار" بدلًا منه لم يعدّ بـ"إلى"، وهذا كقولنا: إنّ زيدًا يحب عَمْرًا، بمعنى الإرادة، ولو صرِّح بلفظ الإرادة لم يسغ دون أن يذكر نفس المراد الذي هو منافعه، فيقال: إن زيدًا يريد منافع عمرٍو"[2]. وهنا يقع القاضي عبد الجبار في تناقضين: الأول يكمن في اضطرابه في الحكم على النظر، إذ قال: إن النظر المتعدي بـ"إلى" يجيء على الحقيقة وليس على المجاز، ثم عاد وأثبت العكس. والتناقض الثاني يكمن في اضطرابه في الحكم على استعمال النظر، فإنه لمّا وقف عند قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ جعل الرؤية التي تتعدى بـ"إلى" بمعنى النظر فقط، وهنا جعلها بمعنى الانتظار[3].

ولما جعل القاضي عبد الجبار مجيء "ناظرة" في النص السابق بمعنى: "منتظرة" على المجاز، واجهته مشكلة التعدّي بـ"إلى"، فإذا كان الاسم "ناظرة" بمعنى "منتظرة" فالعرب لا تقول: أنا منتظر إلى فلان. أي: لا تُعدّي الانتظار بـ"إلى". وقد حاول القاضي أن يحل هذا الإشكال بأن جعل المسألة من قبيل المجاز، أي: من باب نيابة حروف الجر بعضها عن بعض، فجعل حرف الجر "إلى" بمعنى اللام على المجاز[4]. وتكون الصورة التركيبية المفترضة بعد التأويل: وجوه لربها منتظرة.

---

(١) وردت الكلمة في المتن بالفاء: "فيجب"، ولعله وهم من الناسخ.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل٤/ ٢٠٩.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٦٣-١٦٤، وقد أشار إلى فكرة التناقض نصر حامد أبو زيد، ينظر: أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٢٠٨-٢٠٩.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ٢٠٩.

وفي الحقيقة نلحظ أن ثمة ثلاثة مظاهر من المجاز في تأويل المعتزلة للنص السابق، المجاز الأول: النظر إلى الله، والمجاز الثاني: مجيء "ناظرة" بمعنى "منتظرة"، والمجاز الثالث: تعدي "ناظرة بـ"إلى" بدلاً من اللام، وهذا مستغرب ويأباه المعتزلة أنفسهم[1] في مجمل تأويلاتهم.

ويتابع الزمخشري ما مرّ بنا عند القاضي عبد الجبار، إذ يقف عند دلالة التخصيص التي يبين من خلالها استحالة النظر إلى الخالق، يقول: دلّ في الآية تقديم "إلى ربها" على معنى الاختصاص، فاختصاصه بنظرهم إليه -لو كان منظورًا إليه- محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، ويقصد بذلك الانتظار وليس النظر. ثم يستعين بمعطيات السياق اللغوي البعيدة، إذ يرى أن الاختصاص في النص السابق كالاختصاص في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ﴾ [القيامة: ٧٥/١٢]. كما يعرض لعدد من الآيات التي فيها اختصاص عن طريق تقديم شبه الجملة[2]. وبذلك يستدل الزمخشري على نفي الرؤية، شأنه شأن جمهور المعتزلة، فالآيات التي تثبت للخالق سبحانه التحيز في المكان والجهة، أو التي تنسب إليه يدًا ووجهًا وجنبًا، أو التي تنسب إليه الفرح والغضب والسرور والمكر ونحوها من الانفعالات البشرية، عدّها المعتزلة علامات نقص، لا تليق بجلال الكمال الإلهي والتنزيه المطلق، فأخضعوها للتأويل[3].

ويتابع الزمخشري الدفاع عن فهمه، فيستدل أيضًا بمعهود النظم عن طريق السماع، ليثبت استحالة النظر إليه سبحانه، يقول: والذي يصح معه هو أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلانٍ ناظر ما يصنع بي، يريدون معنى التوقع والرجاء، أي: منتظر. ومنه قول الشاعر:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِك ... وَالْبَحْرُ دُونَكَ زِدْتَنِي نِعَمَا

(١) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٢١٠.
(٢) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٦٦٣.
(٣) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٥٧.

وسمعت سرويَّة مستجدية بمكة، تقول: عُيَينتي نويظرة إلى الله وإليكم، والمعنى: فيما سبق بمعنى التوقع والانتظار، وفي الآية الكريمة موضع الشاهد: أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه[1]. وعليه يكون معنى ناظرة: منتظرة، فيؤول المشتق "ناظرة" من الفعل الثلاثي "نظر" بمشتق آخر "منتظرة" من الفعل المزيد "انتظر"، للوصول إلى دلالة مختلفة عما عليها الكلمة في الظاهر، وهو بذلك يجزم بنفي الرؤية عن الخالق في التوصل إلى الدلالة النهائية مستعينًا بجملة من الأدلة كما رأينا.

وثمة تأويل آخر للمعتزلة يختلف عما سبق، وهو أن تكونَ "إلى" اسمًا مفردًا يجمع على "آلاء" بمعنى النعم، وعليه فـ"إلى" اسم بمعنى النِّعمة أضيف إلى الربّ، ويُجمع على "آلاء"، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣/٥٥]. وعليه يكون "إلى" مفعولًا به مقدمًا، ناصبُه اسم الفاعل "ناظرةٌ" بمعنى مُنْتَظِرة، و"ربّها" مضافًا إليه[2]. والتقدير: وجوهٌ ناضرةٌ منتظرةٌ

---

(١) الزمخشري: الكشاف ٦٦٣/٤، وتجدر الإشارة إلى أن الباحث محمد عابد الجابري ذهب إلى أن "ناظرة" بمعنى "منتظرة"، وقد استعان على ذلك بمعطيات السياق اللغوي اللاحقة التي تقتضي التقابل، إذ يرى أن صيغة فاعلة في الآية اللاحقة هي التي اقتضت استعمال ناظرة (فاعلة) بمعنى الانتظار بدلاً من كلمة منتظرة، يقول: "إن قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٧٥/ ٢٢-٢٣] ليس قولاً مستقلاً معزولًا، بل هو مرتبط بما بعده، أعني قوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿٢٥﴾﴾ [القيامة: ٧٥/ ٢٤-٢٥]، فلفظ "ناضرة" يقابله "باسرة"، أي: ضده، (وهو كالحة)، كما أن لفظ "ناظرة" يقابله لفظ "فاقرة" بمعنى: عقاب، ونحن نرى أن انتظار العقاب ضد انتظار الثواب..."، ينظر: الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، ص١٥٢، ولعل الجابري في ذلك يدافع عن مذهب المعتزلة في تأويل الآية.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٦، وابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٨/٣، والسمين الحلبي: الدر المصون في علم الكتاب المكنون ١٠/ ٥٧٦.

نعمةَ ربِّها. وفي هذا التأويل فرار من إثباتِ النظر إلى الله تعالى[١]. وهو مستبعد ولا يمكن قبوله لسببين: الأول: أن حمل الكلام على غير ظاهره بالتأويل وجعل "إلى" اسمًا لا يليق، لأن ذلك أسلوب نادر في كلام العرب، ولا يحمل القرآن على النادر ما أمكن، والثاني: لأنه لا يتبادر إلى الذهن، ومن ثم فالأولى عدم الأخذ به.

ويوضح الرازي أبرز الحجج لدى جمهور المعتزلة ليرد عليها فيما بعد، إذ يذكر أن لتأويل المعتزلة في هذه الآية مظهرين: الأول في تفسير النظر، والثاني في كيفية التأويل. أما تفسيرهم للنظر فقد استعانوا بمعهود النظم مع الاستنتاج العقلي، إذ قالوا: إن النظر المقرون بحرف الجر "إلى" لا يراد به الرؤية التي هي إدراك البصر، بل المراد به مقدمة الرؤية، وهي عبارة عن تقليب الحدقة نحو الجهة التي فيها الشيء الذي يراد رؤيته، "لأن النظر في الحقيقة هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، والرؤية إدراك المرئي عند النظر"[٢]. ونظر العين بالنسبة إلى الرؤية كنظر القلب بالنسبة إلى المعرفة، وكالإصغاء بالنسبة إلى السماع، فكما أن نظر القلب مقدمة للمعرفة، والإصغاء مقدمة للسماع، فكذلك نظر العين مقدمة للرؤية[٣]. ثم استعانوا بجملة من الأدلة للدفاع عن هذا الفهم:

الأول السياق اللغوي المتمثل بأدلة نصية بعيدة من داخل النص، إذ قال تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٧/١٩٨]. فقد أثبت النظر

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/٨-٩، والسمين الحلبي: الدر المصون في علم الكتاب المكنون ١٠/٥٧٦.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/١٩٢، والقاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص٦٧٣، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٢-٢٤٣.

(٣) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص٦٧٣، والقاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/١٩٢، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٢-٢٤٣، والرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٤.

حال عدم الرؤية، فدل على أن النظر غير الرؤية. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ٣/ ٧٧]. ولو قال: لا يراهم، كفى، فلما نفى النظر، ولم ينف الرؤية دل على المغايرة(١).

والثاني معهود النظم المتمثل بالمعنى المعجمي، يقال: دور فلان متناظرة، أي: متقابلة، فمسمَّى النظر حاصل ههنا، ومسمى الرؤية غير حاصل. ومعهود النظم المتمثل بالتوارد المعجمي بين المفردات في التركيب، فالنظر يوصف بما لا توصف به الرؤية، يقال: نظر إليه نظرًا شزرًا، ونظر غضبان، ونظر راض، وكل ذلك لأجل أن حركة الحدقة تدل على هذه الأحوال، ولا توصف الرؤية بشيء من ذلك، فلا يقال: رآه شزرًا، ورآه رؤية غضبان، أو رؤية راض. ومعهود النظم المتمثل بالعلاقة النحوية: يقال: انظر إليه حتى تراه، ونظرت إليه فرأيته، وهذا يفيد كون الرؤية غاية للنظر، ومنه بعض الشواهد الشعرية، كقول الشاعر الذي مرّ بنا منذ قليل:

وجـوه نـاظـرات يـوم بـدر   إلى الـرحـمن تـنـتـظـر الخـلاصـا

فقد أثبت النظر المقرون بحرف الجر "إلى" مع أن الرؤية ما كانت حاصلة. والمراد منه تقليب الحدقة نحو الجانب الذي فيه المحبوب، ومن ثم يثبت بهذه الوجوه أن النظر المقرون بحرف الجر "إلى" ليس اسمًا للرؤية، وعليه فالنظر المذكور في هذه الآية ليس هو الرؤية(٢).

أما كيفية التأويل عند المعتزلة فلها ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون الناظر بمعنى المنتظر، أي: أولئك الأقوام ينتظرون ثواب الله، وهو كقول القائل: إنما أنظر إلى فلان في حاجتي، والمراد: أنتظر نجاحها من جهته، وقال تعالى:

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٢-٢٤٣، والرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٤.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٣-٢٤٥، والرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٤، وللمزيد من الشواهد الشعرية التي ساقها المعتزلة وردها الأشاعرة ينظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٣١١-٣١٤.

﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٢٧/ ٣٥]. وقال تعالى أيضًا: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٨٠]. ويستعملون أسلوب الجدل بالسبر والتقسيم لنفي الاعتراضات التي تواجههم[١]. وفي هذا التأويل يستعينون بحمل لفظ على لفظ، أي: مجيء المشتق "ناظرة" بمعنى مشتق آخر "منتظرة"، ومجيء مشتق بمعنى مشتق آخر مظهر يرد في أساليب العربية[٢]، ولكن ما يلفت النظر أن هذا الفهم أدى إلى تأويلين: الأول حمل لفظ على لفظ آخر: ناظرة بمعنى: منتظرة. والثاني تقدير مضاف محذوف: ربها: بمعنى ثواب ربها. ولعل اللجوء إلى ذلك في تركيب يتكون من مشتق وشبه جملة: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فيه تكلف لا ينبغي اللجوء إليه.

والوجه الثاني يقتضي أن يكون الاسم "ناظرة" يفيد الرؤية بالمفهوم الحسي (النظر)، ولكن العبارة على تقدير مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والمعنى إلى ثواب ربها ناظرة[٣]، وههنا يعتمدون على قواعد اللغة في الحذف من خلال مفهوم الحذف على الاتساع والمجاز جوازًا، وذلك بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ثم يسوقون جملة من الشواهد القرآنية والشعرية الفصيحة التي تؤكد شيوع هذا الضرب في أساليب العربية[٤].

أمّا الوجه الثالث فأن يكون معنى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنها لا تسأل ولا ترغب إلا إلى الله، وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام في فهم الآية: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٤/ ٢١٣، والرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٥.

(٢) للتوسع في هذه الفكرة ينظر: الجاسم، محمود حسن: التأويل النحوي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص٢٠٣-٢٠٦.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ٢١٣-٢١٤.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ٢١٥، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٧، ولشيوع حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه في العربية، ينظر: الجاسم، محمود: التأويل النحوي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ص١٦، ٢٠، ٣٢، ٣٣، ٣٧، ٣٨، ٤٢، ٤٩، ٦٧، ٨٦.

نَاظِرَةٌ﴾، وفي الحديث الشريف: "أن تعبد الله كأنك تراه"[١]، فأهل القيامة لشدة تضرعهم إليه وانقطاع أطماعهم عن غيره صاروا كأنهم ينظرون إليه[٢]. وههنا يعتمدون التأويل الدلالي المحض اعتمادًا على المقام المتمثل بالحديث النبوي الشريف، فيحملون معنى "ناظرة" على المجاز، وليس على الحقيقة.

وواضح أن جمهور المعتزلة ذهب إلى تأويل النص السابق انطلاقًا من موقف فكري معين، أي: انطلاقًا من فكرة التوحيد التي تتمثل في هذا السياق بتنزيه الخالق سبحانه عن التجسيم والتشبيه من خلال الرؤية، ذلك أن قضايا التوحيد والعدل في الفكر الاعتزالي هي قضايا عقلية في المقام الأول، والتسليم بصحة النصوص السمعية يقوم على أدلة العقل، وإذا ورد فيها ما يخالف هذه الأدلة يجب تأويله بما يتفق معها[٣]. ولعل استعمال اللغة للتعبير عن الله سبحانه لا يمكنه أن ينجو من التشبيه مهما حاول الإنسان، إذ يبدو أن التصور التنزيهي الكامل للذات الإلهية كما يبتغيه المعتزلة من الصعوبة بمكان، وذلك بسبب حسية اللغة من جانب، والتصورات البشرية للوجود من جانب آخر، فاللغة التي تستعمل في أمور العقل مليئة بالعبارات التي تستند إلى الموجودات الحسية وأحاسيس البشر وجوارحهم[٤]، لأن الجانب الحسي يعد الخطوة الأولى والأيسر في أيّ محاكمة عقلية يجريها الإنسان لينتقل عن طريقها إلى المجرد، ولـ"أن جسم الإنسان يعد قطاعًا من القطاعات البارزة التي تنتقل الكلمات منها وإليها، أو قل: إنه مركز من مراكز الانتشار والجاذبية"[٥].

وإذا كان النص المقدس داخل ثقافة ما له أهمية بالغة الخطورة فإنه من الطبيعي أن يصبح ميدانًا لسلسلة من القراءات التأويلية المتشككة فيما بينها، لأن

---

(١) البخاري: صحيح البخاري ١/ ٥٤.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٥.
(٣) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٩٤.
(٤) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٥٩.
(٥) أولمان، ستيفن: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب بالمنيرة-مصر، ١٩٩٢م، ص١٨٤.

كلًا منها يدعي امتلاك مفاتيح التأويل الصحيحة، فيحدث بذلك تنوع وتغاير في التأويل يتنامى ويتوالد باستمرار، محدثًا حالة خاصة بتلقي النصوص المقدسة أشبه ما تكون بحالة الترف التأويلي(١). لهذا فلا غرابة من ردود الأشاعرة التأويلية على الفكر الاعتزالي، تلك الردود التي تميزت بكثرة تفاصيلها واستقصائها الدقيق، فقد رفضوا تأويل المعتزلة السابق رفضًا قويًا، وأبرز من يمثل ذلك الفخر الرازي، إذ يرد على حجج المعتزلة بأدلة متنوعة، بعد أن يقف عند تفسيرهم لـ"ناظرة"، وكيفية تأويلهم للتركيب.

يرد الفخر الرازي على تفسيرهم للنظر بأدلة متنوعة، من أبرزها دليلان: الأول يعتمد فيه الاستنتاج العقلي المبني على دليل الخصم من النص، فيقول: لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة إلى جانب المرئي كما ذهب المعتزلة، لاقتضت الآية التالية: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ٧/١٤٣] أن موسى عليه السلام أثبت لله تعالى وجهة ومكانًا وذلك محال. الثاني يعتمد فيه الدليل العقلي المبني على استنتاج الخصم فيقول: جعلوا النظر أمرًا مرتبًا على الإرادة، فيكون النظر متأخرًا عن الإرادة، وتقليب الحدقة غير متأخر عنها، فوجب أن يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة إلى جانب المرئي، وهذا لا يستقيم عقلًا.

والدليل الثاني الذي يقود الرازي إلى الترجيح، ويرى فيه ردًا قويًا على الخصم يتمثل بالعلاقة السببية بين تقليب الحدقة والنظر، يقول: سلّمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، لكننا نقول: لمّا تعذّر حمله على حقيقته وجب حمله على مسببه وهو الرؤية، إطلاقًا لاسم السبب على المسبب في العربية، وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار، لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الانتظار، فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار(٢).

---

(١) إيكو، أمبرتو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص٦٣.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٥-٢٠٦.

ويضيف الرازي رافضًا تأويل ناظرة بمنتظرة، فيرى أن قولهم: النظر جاء بمعنى الانتظار يجاب عليه من جانبين:

الجانب الأول يعتمد فيه الرازي على معهود النظم والسماع من داخل السياق اللغوي القرآني، إذ يذكر أن النظر الوارد بمعنى الانتظار كثير في القرآن، ولكنه لم يقرن ألبتة بحرف الجر "إلى"، كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ٥٧/١٣]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٧/٥٣]. وقوله أيضًا: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢/٢١٠]. فهذا كله بمعنى الانتظار وليس الرؤية. أما النظر المقرون بحرف الجر "إلى" المعدّى إلى الوجوه، فما هو إلا بمعنى الرؤية أو بالمعنى الذي يعقب الرؤية، وعليه وجب ألّا يرد بمعنى الانتظار دفعًا للاشتراك[1].

ثم ينقض الرازي دليلهم المسموع برفض الشاهدين، فيصف أحدهما بأن روايته موضوعة، ويوجّه الآخر على النظر الذي بمعنى السؤال والكلام، وليس الانتظار، إذ يرى أن قول الشاعر: "وجوه ناظرات يوم بدر...إلى الرحمن..." هو من الشعر الموضوع والرواية الصحيحة: "وجوه ناظرات يوم بكر إلى الرحمن..."، والمراد من هذا الرحمن مسيلمة الكذاب، لأنهم كانوا يسمّونه رحمان اليمامة، فأصحابه كانوا ينظرون إليه ويتوقعون منه التخلص من الأعداء. أما قول الشاعر: "وإذا نظرت إليك من ملك..." الذي مر بنا عند الزمخشري فلا يمكن أن يكون المراد منه الانتظار، لأن مجرد الانتظار لا يعقب العطية، بل المراد من قوله: وإذا نظرت إليك: وإذا سألتك، لأن النظر إلى الإنسان مقدمة المكالمة، وعليه جاز التعبير عن المكالمة بالنظر، فقال: نظرت إليك[2].

الدليل الثاني الذي يعتمده الفخر الرازي هو الاستنتاج العقلي المبني على

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٣٠/٢٠٦، وللمزيد ينظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل٣/٨.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٣٠/٢٠٦.

المعنى، يقول: إذا كان النظر المعدّى بحرف الجر "إلى" المقرون بالوجوه جاء في اللغة بمعنى الانتظار، فلا يمكن حمل هذه الآية عليه، لأن لذة الانتظار مع يقين الوقوع كانت حاصلة في الدنيا، فلا بد أن يحصل في الآخرة شيء أزيد منها، حتى يحسن ذكره في معرض الترغيب في الآخرة، ولا يجوز أن يكون ذلك هو قرب الحصول، لأنه معلوم بالعقل، وعليه يبطل تأويلهم[١]. وهنا وفي مجمل ردود الرازي ينبغي أن نتنبه لمحاولته الوصول إلى إثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة، وهو الرأي الذي يقول به والذي مر بنا في تحليله للنص السابق.

ويرد الرازي على التوجيه الثاني الذي يقدر مضافًا محذوفًا بالتمسك بالظاهر، لأن التمسك بالظاهر واجب ما أمكن، وهي قاعدة توجيهية في ضوابط النص، كانت في الفقه وانتقلت إلى النحو كما ذكرنا في الفصل الثاني من الباب الأول، يرد الرازي على تقديرهم: "إلى ثواب ربها ناظرة"، بقوله: فهذا ترك للظاهر من غير داع، فلا ينبغي اللجوء إليه، ولاسيما أن الدلائل العقلية والنقلية التي اعتمدها المعتزلة ضعيفة لا تستدعي تقدير مضاف[٢].

ويظهر مما سبق أن هذه المظاهر من التأويل مسألة لا يتعلق الاختلاف فيها بالنص، بقدر ما يتعلق بالذات القارئة للنص، إنها عملية ذاتية في المقام الأول، تتأثر بالتفاوت البديهي بين البشر في مؤهلاتهم وطاقاتهم ودائرة معارفهم[٣]، ولهذا يقول الشاطبي (ت٧٩٠هـ): "والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر فى علم الشريعة، فلكلٍّ مأخذٌ يجرى عليه وطريقٌ يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر"[٤]. ومن ثم ف"إن القصد الاتصالي الأولي للمتكلم [صاحب النص] والمنقول بالعبارة اللغوية قد لا يوازي التفسير الذي يعطيه المخاطب لهذه العبارة، فأغلب حالات التعامل اللغوي تترك للمستمع تفسير العبارة اللغوية

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٦-٢٠٧.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٣٠/ ٢٠٧.

(٣) الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، ص٢٢٣.

(٤) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ٣/ ٩٥.

والوصول إلى القصد بنفسه، وقد يؤدي هذا إلى عدم اتفاق قصد المتكلم مع المعنى الذي توصل إليه المخاطب من خلال تفسيره. فالمتكلم له قصده الخاص ويتوقع من المخاطب أن يقف على هذا القصد من خلال صيغ كلامه، كما يتصوره، ولكن المخاطب يفسر العبارة، ليقف على هذا القصد في ضوء المعلومات التداولية المتوفرة لديه، ووقائع العالم الخارجي حوله، ويعيد تركيب العبارة داخليًّا حسب تفسيره لها"[1].

وهكذا فإن تنوع التأويل الذي رأيناه قبل قليل يمثل في اختلافه مجموعة من الخصوصيات الذاتية للقراء التي تخضع لأفكار سابقة تتحكم في تصور المعاني القرآنية، وقد يبدو قسم من التأويلات لا يقنع قارئه، ولا يلائم النسيج النصي ومعهود النظم كما بينّا فيما سبق، إذ يتكلف المؤوّل في توجيه المعطيات النصية لتحديد دلالات معينة، تناسب رؤاه الفكرية، وإن كانت غير مقنعة. ولكن على الرغم من تنوع التأويل واختلافه وتفاوت مظاهره من حيث القوة والضعف، نلحظ أن النص القرآني بإعجازه وخصوبته استوعب تلك الأوجه كافة، ولم يستطع أيٌّ منها أن يحصر دلالاته حصرًا تامًا، ويقنعنا بإلغاء ما يخالفه.

النص الثالث:

قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٤/ ١٦٤].

لا يختلف هذا النص عن سابقيه من حيث التجسيم أو التنزيه للخالق سبحانه، إذ يتناول فكرة تكليم الله تعالى، وقد اختلف القوم في ذلك، فذهب الجمهور إلى أن التكليم على الحقيقة، في حين ذهب المعتزلة إلى أنه على المجاز، لأن الله تعالى منزّه عن التجسيم والتشبيه.

ذهب الجمهور إلى أن المقصود: كلّم الله موسى مشافهة. فهذا إخبار بأن الله شرّف موسى بكلامه، وتأكيد الفعل بالمصدر دلالة على وقوع الحدث على

(١) شيخ عبد السلام، أحمد: تفسير مقصود المتكلم في التحليل النحوي، ص٣١٠.

حقيقته لا على المجاز. في حين ذهب المعتزلة إلى أن الكلام على المجاز ولم يحدث على الحقيقة[(١)].

أما أدلة الجماعة فمتنوعة، بعضها يعتمد معطيات النص الداخلية وبعضها الآخر يقوم على جملة من الأدلة الخارجية المحيطة بالنص، وتتمثل بالمعنى النحوي في ضوء الاستعمال ومعهود النظم، وبالإجماع.

يورد ابن حزم الظاهري بعض الأدلة من داخل النص المتمثلة بآيات قرآنية منفصلة، وذلك ليثبت أن التكليم على الحقيقة لا على المجاز، فيقول: "إن الله تعالى أخبرنا وكلّم الملائكة عليهم السلام وثبت يقينًا أنّه كلّم محمدًا ﷺ ليلة الإسراء، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٣]. فخص تعالى بتكليمه بعضهم دون بعض كما ترى، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٤٢/٥١]. وأخبرنا تعالى في هذه الآية أنه لا يتكلم مع بشر إلا بأحد هذه الوجوه الثلاثة... [وتكليم موسى عليه السلام] هو التكليم الذي يكون من وراء حجاب، وهو الذي فضّل به بعض النبيين على بعض، وهو الذي يطلق عليه تكليم الله عز وجل دون صلة. كما كلم موسى عليه السلام [في موضع آخر، وهو قوله تعالى]: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٢٨/ ٣٠]"[(٢)]. يتضح مما سبق أن ابن حزم يريد أن التكليم الذي يكون من دون صلة هو الذي يقع على الحقيقة لا على المجاز، وهو التكليم الذي يكون من وراء حجاب، ثم استدل ببعض الآيات القرآنية دفاعًا عن رأيه كما رأينا.

ويضيف الباقلاني جملة من الأدلة النصية من داخل النص ومن خارجه لإثبات اتصاف الله بالكلام الحقيقي، فيرى أن الله تعالى متكلم، وأن كلامه غير

---

(١) الطبري: تفسير الطبري ٩/٤٠٣، وأبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٤١٤.
(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل٣/ ٢٠.

مخلوق ولا محدث. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ٦/ ١١٥]. وقوله ﷺ: "فضلُ كلام الله على كلام الخلق كفضل الخالق على المخلوق"[1]. ومن الأدلة أيضًا أن الرسول ﷺ كان يُعوّذ الحسن والحسين، فيقول: أعيذكما بكلمات الله التامة العامة[2]. ومحال أن يعوّذ مخلوق بمخلوق، فثبت أنه ﷺ عوّذ مخلوقًا بغير مخلوق[3].

كما يسوق الباقلاني دليل الإجماع النحوي، والتمثيل لإثباته في ضوء الاستعمال ومعهود النظم، إذ يرى أنه لا يجوز أن يكون مجازًا واتساعًا، وذلك بـ"اتفاق أهل العربية على أن العرب إذا ذكرت المصدر وأكدت به الفعل، وجب أن يكون حقيقة، كقولهم: كلمته تكليمًا، وضربته ضربًا... لذلك لم يجز أن يؤكدوا شيئًا من المجاز... فيقولوا: قال الحائط قولًا، وتخبرني العينان إخبارًا. لأن ذلك يوجب أن تكون هذه الأوصاف حقائق فيما أجريت عليه، ولذلك صار قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ حقيقة ودلالة على أنه متول لكلامه بنفسه، لما أكد وصفه بكلامه له بالمصدر الذي هو قوله "تكليمًا"..."[4].

ويضيف ابن تيمية بعض الأدلة الأخرى من داخل النص المتمثلة بالمعنى المعجمي، في بعض الآيات المنفصلة التي تتصل بالآية السابقة، إذ يذكر أن قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: ٢٠/١١-١٢]، إنما هو دليل على تكليم سمعه موسى عليه السلام، والمعنى المجرد لا يسمع بالضرورة، ومن قال: إنه يسمع فهو مكابر، ودليل أيضًا على أنه ناداه، ومن المعروف أن النداء لا يكون إلا صوتًا مسموعًا،

---

(١) الحديث في: الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن: سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي دار الكتاب العربي ببيروت، ١٤٠٧هـ، ٢/ ٥٣٣.

(٢) الحديث في: البخاري: صحيح البخاري ٤/ ١٤٧

(٣) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص٣٦.

(٤) الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ١/ ٢٧٤-٢٧٥.

إذ لا يعقل في لغة العرب لفظ النداء بغير صوت مسموع، لا حقيقة ولا مجازًا[١]. وبذلك يستدل ابن تيمية بالمعنى المعجمي للفظ في ضوء الاستعمال ومعهود النظم، ليثبت أن التكليم على الحقيقة في هذه الآية وما سبقها.

ويؤكد القرطبي أن التكليم على الحقيقة، مستدلًا بدليلين من خارج النص، الأول يتمثل بالمعنى النحوي في ضوء معهود النظم، والثاني دليل الإجماع النحوي، يقول: "تكليمًا مصدر معناه التأكيد، يؤكد حدوث الفعل، ويدل على الكلام الحقيقي الذي يكون به المتكلم متكلمًا"[٢]. يريد القرطبي أن المصدر لا يأتي للتوكيد إلا على الحقيقة، ويثبت ذلك بما يذكره من إجماع النحاة في ضوء الاستعمال، فيقول: "وقد أجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازًا، وإنما هو على الحقيقة، فوجب أن يكون التكليم في الآية الكريمة السابقة من باب الكلام على الحقيقة من الكلام الذي يعقل"[٣]، وليس من قبيل المجاز.

ويظهر في ضوء ما سبق عند المذاهب المختلفة أن "تكليمًا" مفعول مطلق، مصدر مؤكد لنوع حدوث الفعل على الحقيقة لا على المجاز، ويكون المعنى: وكلّم الله موسى مشافهةً[٤].

أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن التكليم في النص السابق لم يحدث حقيقةً، بل مجازًا، وذلك لينزهوا الله سبحانه عن التشبيه والتجسيم[٥]، فإن المعتزلة

---

(١) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى ٦/ ٨٦-٨٩.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ١٨.

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن١/ ٢٥٠.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ١٨، وللمزيد ينظر: أبو حيان: البحر المحيط ٣/ ٤١٤.

(٥) أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤١٤، ويذكر صاحب البحر أنه جاء التكليم بمعنى المجاز بقلة ولا يحمل القرآن الكريم على القليل، إذا أمكن حمله على الكثير، ينظر: أبو حيان: البحر المحيط٣/ ٤١٤.

لما أسسوا مذهبهم انطلقوا من فكرة التوحيد المطلق، فنفوا الشريك مع الله من كل جهة، ولما واجهتم مسألة العلاقة بين ذات الله وصفاته جعلوا الصفات هي عين الذات كما ذكرنا سابقًا، كالحياة والسمع والبصر والكلام ونحوها. وذلك فرارًا من أن تفهم صفات الله على أنها زائدة على الذات، فتكون قديمة مثلها، مما يؤدي إلى تعدد القدماء، وبالتالي إلى هدم فكرة التوحيد التي شيدوا عليها منظومتهم الفكرية[(١)]، لذلك نفوا أن تكون صفة التكليم، تكليم الله لموسى في النص القرآني السابق على الحقيقة.

ويبدو أن هذا الرأي كانت بداياته مبكِّرة، إذ يؤوّل الأخفش التكليم في النص السابق بأنه من باب الخلق، وليس التكليم على الحقيقة، إذ يقول: "الكلام خلق من الله على غير الكلام منك وبغير ما يكون منك. خلقه الله ثم أوصله الى موسى"[(٢)]. ويظهر أن فكرة التوحيد كانت وراء فهم الأخفش، لأنه جعل التكليم من باب الخلق، إذ تقتضي فكرة التوحيد والتنزيه المطلق أن يكون كل ماعدا الله مخلوقًا له[(٣)]، مما دفع الأخفش إلى أن يجعل التكليم من باب المجاز، أي: من باب خَلْق الكلام، وليس التلفظ بالكلام الحقيقي. وبذلك يستعين الأخفش بالتأويل الذي يرتكز على الرؤى الفكرية السابقة، بعيدًا عن معطيات النص وقوانينه، فإنه لم يعلل هذا الفهم بأي دليل من النص، ولا بمعهود النظم وقوانين الاستعمال اللغوي، على الرغم من النزعة اللغوية في مؤلَّفه.

ولكن ابن جني حين يشرح كلام الأخفش يفهم منه أنه يقصد به التكليم على الحقيقة، إذ يقول تعليقًا على الآية: "فليس من باب المجاز (في الكلام) بل هو حقيقة، قال أبو الحسن [الأخفش]: خلق الله لموسى كلامًا في الشجرة[(٤)]،

---

(١) الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٢٩.
(٢) الأخفش: معاني القرآن ١/ ١١٤.
(٣) الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الثاني، ص١٢٩.
(٤) لم يرد في معاني القرآن للأخفش مسألة الخلق في الشجرة.

فكلّم به موسى، وإذا أحدثه كان متكلمًا به"[١]. ولعل مقصد الأخفش هو المجاز في التكليم كما ذكرنا، أما ابن جني فيعود في موضع آخر ليبين أن المقصود في التكليم هو المجاز[٢]. ويستدل على مجازية التكليم بدليل من خارج النص، وهو الاستعمال في ضوء معهود النظم، إذ يرى أن العرب قد تؤكد المجاز، فتقول: قام زيد قيامًا، وجلس عمرٌو جلوسًا، وذهب سعيد ذهابًا، وتكون المسألة من باب المجاز لا الحقيقة، والفعل مع ذلك أكّد بالمصدر، أي: إنّ كلًا من القيام والذهاب والجلوس لم يحدث على الحقيقة، ومثله أيضًا قوله سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ فالكلام على المجاز لا الحقيقة[٣].

وإذا نظرنا في أشهر مؤلفات المعتزلة رأينا أن القاضي عبد الجبار يثبت إحداث الكلام من الله تعالى، من غير أن يصرّح بالمجاز أو الحقيقة، وذلك في معرض تفسيره للآية الكريمة، في سياق حديثه عن خلق القرآن، ولعله يريد بإحداث الكلام خلقه بحسب ما تقتضيه منظومة الفكر الاعتزالي، يقول تعليقًا على الآية: "يدلّ على حدوث كلامه [تعالى]، لأنّ "كلّم" يقتضي أنه أحدث كلامًا كلّم به غيره كقول القائل حرّك وسكن، وقوله تعالى: ﴿تَكۡلِيمًا﴾ يقتضي أن ما كلّم به غيره حادث، لأن المصادر لا تكون إلا حادثة"[٤].

ولمّا وقف الزمخشري عند الآية الكريمة لم يأخذ بالقراءة المشهورة، بل ذهب إلى قراءة أخرى بصورة تركيبية مغايرة، تؤدي معنى ينفي صدور الكلام من الله تعالى، فيذكر الزمخشري قراءة "اللهَ"، أي: "وَكَلَّمَ الله

---

(١) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص ٢/ ٤٥٤.
(٢) ابن جني: الخصائص٢/ ٤٥٦.
(٣) ابن جني: الخصائص ٢/ ٤٥٦.
(٤) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السابع (خلق القرآن)، قوّم نصه إبراهيم الأبياري بإشراف طه حسين، "تصوير" عن الطبعة الأصلية، ٧/ ٩٠.

مُوسَى "[1] بنصب لفظ الجلالة[2]. وكأنه يأخذ بها من غير أن يصرّح بذلك. ولعل الزمخشري مال إلى هذه القراءة، لأنها تقتضي أن يكون موسى هو الفاعل المتكلِّم صاحب الكلام، ولفظ الجلالة "اللهَ" هو المفعول به الموجَّه إليه الكلام، ومن المنطقي أنّ من يتوجَّه إليه الكلام ليس بالضرورة أن يكون متكلِّمًا، وبذلك جعل الزمخشري من القراءة القرآنية دليلًا نقليًا، يصل من خلاله إلى تنزيه الخالق سبحانه عن التجسيم والتشبيه بنفي الكلام عنه، حتى يحافظ على أصل التوحيد الذي يقول به المعتزلة.

ويتضح في ضوء ما سبق عند المعتزلة أن "النص ليس مجرد أداة تستعمل للتصديق على تأويل ما، بل هو موضوع يقوم التأويل ببنائه ضمن حركة دائرية تقود إلى التصديق على هذا التأويل من خلال ما تتم صياغته باعتباره نتيجة لهذه الحركة"[3]. لهذا فمجازية التكليم فكرة أوجدها تأويل المعتزلة في النص، ليأخذ بناء تركيبيًّا معينًا مخالفًا للظاهر الذي أخذ به الجماعة، وقد حاول هذا البناء المفترض أن يدافع عن نفسه قدر المستطاع، نتيجة للصورة التركيبية المجازية التي صاغها تأويلهم، إذ جعل الإسناد بين الفعل "كلّم" والفاعل لفظ الجلالة "الله" من قبيل الإسناد المجازي لا الحقيقي، وقد استعان أصحابه بالدليل النقلي المتمثل باستعمال العرب.

بيد أن النص السابق وفقًا لظاهره يؤيد رأي الجمهور، لذلك استطاعوا أن يسوقوا جملة من الأدلة دفاعًا عن رأيهم، أما المعتزلة فلم يكونوا مقنعين في تأويلهم، لأنه لم تكن لديهم أدلة كافية فيما ذهبوا إليه، ولعل ذلك ليس بالمستغرب، فالمفسر قد يضع النص في سياق من الرؤى والنماذج المستقرة في ذهنه وتكوينه الثقافي، وقد يروغ إلى مصادرات الوعي العام والفهم المتبادر إلى

---

(١) قراءة إبراهيم النخعيّ ويحيى بن وثاب، ينظر: الزمخشري: الكشاف ١/ ٦٢٤، والبحر المحيط ٣/ ٤١٤.

(٢) الزمخشري: الكشاف ١/ ٦٢٤.

(٣) أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص٧٨.

الذهن، وقد يمزج الفردي بالعام والشخصي بالكلي، وقد يرى في النص ضروبًا من الإسقاطات على الحاضر أو الارتداد إلى الماضي، لينزلق في عملية التلقي من تفسير غريب إلى آخر أغرب، وإن كان في فهمه يفتقر إلى الدليل المقنع(١).

النص الرابع:

قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيَۢا بَيْنَهُمْۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ٣/١٨-١٩].

ينضوي النص تحت فكرة التوحيد التي تضمنتها النصوص السابقة، وإذا كانت تلك النصوص ترتبط بفكرة التنزيه التي تندرج ضمن التوحيد، فإن هذا النص يقع في صلب فكرة التوحيد، فضلًا عن فكرة العدل التي تتحقق ببعض الألفاظ بحسب رأي المعتزلة. والذي يميز هذا النص مما سبقه تعدد الصور التركيبية، وعلاقة ذلك بالتأويل المذهبي، فثمة قراءات متنوعة، لكل منها دلالة معينة، وقد وظّفت جميعًا لصالح التأويل الذي يناسب فكر المفسّر وانتماءه المذهبي.

يبدو للمتتبع أن مناسبة النزول تسهم في تحديد الدلالة النصية في هذا السياق، ويذكر الطبري المناسبة، فيقول: إنما عنى جل ثناؤه نفي ما أضافت النصارَى الذين حاجُّوا رسولَ الله ﷺ في عيسى من البنوّة، وما نسب إليه سائرُ أهل الشرك من أنّ له شريكًا، واتخاذهم من دونه أربابًا. فأخبرهم الله عن نفسه أنه الخالقُ كلّ ما سواه، وأنه ربّ كلِّ ما اتخذه الكفرة ربًّا من دونه، وأنّ ذلك مما يشهد به هو وملائكته وأهلُ العلم به من خلقه. فبدأ جل ثناؤه بنفسه، تعظيمًا لنفسه، وتنزيهًا لها عما نسب إليه من أهل الشرك(٢)، فقال: شهد تعالى أنّه لا إله إلا هو: أي: المتفرّد بالألوهية لجميع الخلائق، وأن الجميع عبيده وخلقه،

---

(١) نصر، عاطف جودة: النص الشعري ومشكلات التفسير، ص١٠٩.
(٢) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٢٧١.

والفقراء إليه، كما قرن شهادة ملائكته وأولي العلم بشهادته، وهذه خصوصية عظيمة للعلماء في هذا المقام. وسنّ لعباده أن يبدؤوا في أمورهم بذكره قبل ذكر غيره، مؤدّبًا خلقه بذلك[١]. فقال: شهدت الملائكة وأولُو العلم أنّه لا إله إلا هو، وأن كل من اتخذ ربًّا من دون الله فهو كاذبٌ احتجاجًا منه لنبيه عليه السلام على الذين حاجُّوه من وفد نجران في عيسى[٢]. وقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ تأكيد لما سبق، و﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾: الذي يتصف بالعزة عظمةً وكبرياء، وبالحكمة في أقواله وأفعاله وشرعه وقدره. وقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ إخبار من الله تعالى بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام[٣]. ومعنى "الدين"، في هذا الموضع: الطاعة والذّلة[٤]. وأصل الدين في اللغة الجزاء، ثم الطاعة تسمى دينًا لأنها سبب الجزاء[٥]. وكذلك الأصل في "الإسلام"، فهو الانقياد بالتذلل والخشوع، والإسلام ههنا: شهادة أن لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، أو الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له[٦].

ولما وقف القاضي عبد الجبار عند هذا النص علّق على معنى الحال ومتعلقها الجار والمجرور (قائمًا بالقسط) بنزعة اعتزالية، فقال: "يدل على أنه لا يفعل القبيح ولا يريده، ولأن من كان كل قبيح من قِبَله ويقع بإرادته لا يكون قائمًا بالقسط"[٧]. فقد نفى الفعل القبيح عن الله تعالى، لأنه عادل لا يفعل إلا الأصلح، وأثبت الفعل للإنسان بفضل معنى الحالية السابق.

ويتضح التوجه الفكري في فهم النص أكثر من خلال الوقوف عند الصور

---

(١) الطبري: تفسير الطبري٦/ ٢٧١، وابن كثير: تفسير ابن كثير ٢/ ٢٤-٢٥.
(٢) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٧٢.
(٣) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٢/ ٢٤-٢٥.
(٤) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٧٣-٢٧٤.
(٥) الرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٩٤.
(٦) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٧٥.
(٧) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص١٤٢.

التركيبية المتعددة له التي تتمثل بتعدد القراءات، لذلك لا بد من أن ننتقل إلى القراءات القرآنية وعلاقتها بالتوجهات الفكرية للمفسرين، وذلك حين يحللونها تحليلًا نحويًا دلاليًا، فقد قرئت إحدى الآيتين الكريمتين بثلاث صور تركيبية مختلفة، لكل منها دلالتها وتوجيهها النحوي الخاص، وهي على الشكل الآتي:

١- **شهد الله أنّه...إنّ...**: هكذا قرأ الجمهور ومنهم ابن مسعود بفتح الهمزة من "أنه"، على إعمال "شهد" في"أنه" الأولى، ليكون المصدر المؤول في محل نصبٍ، بنزع الخافض، وتكون الصورة التركيبية المفترضة: شهد بأنه...، أما كسر الهمزة من "إن" الثانية فعلى القطع والاستئناف(١).

ويعلق الزمخشري على القراءة مبينًا معنى نحويًا يؤيد المذهب الاعتزالي، فيقول: وقرئ: "أنه" بالفتح، و: "إِنَّ الدين..." بالكسر على أنّ الفعل واقع على أنه بمعنى شهد الله على أنه، أو بأنه لا إله إلا هو. بتقدير حرف جر قبل المصدر المؤول، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى(٢)، أي: تؤكد فكرة التوحيد في الجملة الأولى، ويكون الأمر من باب كمال الاتصال الذي يندرج تحت مفهوم الفصل، وذلك بأن كانت الجملة الثانية توكيدًا للأولى من حيث المعنى.

ويفصّل الزمخشري المعنى النحوي بما يناسب كلًا من أصلي التوحيد والعدل عند المعتزلة، فيقول: "فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فائدته أن قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ توحيد، وقوله: ﴿قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ تعديل، فإذا أردفه قوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين. وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدّي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بين جلي كما ترى"(٣).

---

(١) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٦٨.

(٢) الزمخشري: الكشاف ١/ ٣٧٣.

(٣) الزمخشري: الكشاف ١/ ٣٧٣.

ونلحظ أن الزمخشري في تعليقه على النص كان على طريقة المعتزلة من إنكار الرؤية، وقولهم: إن أفعال العبد مخلوقة له لا لله تعالى[1]، فإنه بفضل المعاني النحوية المتمثلة بشرح معنى البدلية والحالية والاستئناف توصل إلى إثبات كل من أصلي التوحيد والعدل في النص السابق، وهو بذلك يرد على جمهور الجماعة من الفكر السني. ونلحظ أيضًا أنه جعل معنى الاستئناف توكيدًا لوحدانية الخالق سبحانه ولعدله، إذ عبّر الزمخشري برؤية اعتزالية عن الانسجام بين معنى الجملة الاستئنافية والجملة السابقة التي تفيد الوحدانية والعدل.

ويضيف الرازي الأشعري مبينًا المناسبة الدلالية ومدى التلاحم بين الجملة الاستئنافية والجملة التي قبلها، يقول: ومن قرأ "إِنَّ الدِّينَ" بكسر الهمزة، فوجه الاتصال هو أنه تعالى بيّن أن التوحيد أمر شهد الله بصحته، وشهد به الملائكة وأولو العلم، ومتى كان الأمر كذلك لزم أن يقال: "إِنَّ الدِّينَ عِندَ الله الإسلام"[2]. وكأنه جيء بهذه الجملة الاستئنافية الأخيرة إقرارًا وتوكيدًا لشهادة الله سبحانه وملائكته.

٢- **القراءة الثانية: شهد الله أنّه... أنّ...:** قرأ بعض المتأخرين ومنهم الكسائي بفتح همزتيهما، أي: شهد الله أنه لا إله إلا هو...أنّ الدين عند الله الإسلام. ويرى الطبري أنه من باب عطف المصدر المؤول الثاني على الأول بتقدير حرف عطف محذوف، يقول: فعطف بـ"أن الدين" على "أنه" الأولى، ثم حذفت "واو" العطف[3]. وعليه تكون الصورة التركيبية المفترضة: شهد الله أنه لا إله إلا هو...وأن الدين عند الله الإسلام. ونلحظ أن هذا الفهم اقتضى أصلًا تركيبيًا مخالفًا لمعهود النظم وقواعده في كلام العرب، لكثرة الفصل بين المتعاطفين، ولحذف العاطف، فحذف العاطف قبل المصدر المؤول غير مألوف

(١) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٢٤.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٧/ ١٩٤.
(٣) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٦٨.

في أساليب العربية، وكثرة الفصل بين المتعاطفين بهذه الصورة التي يؤدي إليها الوجه غير مألوفة أيضًا، لذلك يُستبعد هذا الفهم بفضل قواعد النظم.

وقد روي عن بعض المفسرين أن المقصود: الله يشهد هو والملائكة والعلماء من الناس: أنّ الدين عند الله الإسلام. فهذا التأويل يدل على أن الفعل "شهد" إنما هو عامل في المصدر المؤول من "أنّ" الثانية التي في قوله: "أن الدين عند الله الإسلام". ويشرح الطبري هذا التوجيه، والمستخلص عنده أن تكون "أنّ..." الأولى وما دخلت عليه في تأويل مصدر في موضع نصب بنزع الخافض على وجه التعليل وعلى نية التأخير[١]، بمعنى: شهد الله... لأنه واحد، فتكون مفتوحة في تأويل مصدر على تقدير نزع الخافض، ويكون الفعل "شهد" عاملًا في المصدر المؤوّل من "أنّ" الثانية وما دخلت عليه، وتكون الصورة التركيبية النهائية المفترضة: شهد الله أن الدّين عند الله الإسلام، لأنه واحدٌ (لا إله إلا هو)، ثم تقدم " لأنه واحدٌ (لا إله إلا هو)"، وسقط حرف الجر[٢]. بيد أن هذا الفهم اقتضى أصلًا تركيبيًا غريبًا، فالعرب لم تقدم العلة وتسقط الجار منها، لهذا يضعف الرأي المذكور، وقد دل على ذلك قواعد النحو المعهودة في أذهان العرب بفضل الكفاية اللغوية والسليقة التي يمتلكها الإنسان في تقبل الجمل، والتي استنبطت فيما بعد بمقولات نظرية في كتب النحو العربي.

وللمعتزلة توجيه آخر للقراءة المذكورة، إذ يرى أبو علي الفارسي أن توجيه هذه القراءة على بدل الكل من كل، أي: مصدر مؤول من "أن الدين عند الله الإسلام" بدل من مصدر مؤول من "أنه لا إله إلا هو..."، لأن الدين الذي هو الإسلام يتضمن التوحيد والعدل وهو مرادف له في المعنى، أو على بدل الاشتمال: مصدر مؤول بدل من مصدر مؤول، لأن الإسلام يشتمل على التوحيد والعدل. أو يكون المصدر المؤول الثاني بدلًا من القسط، لأن الدين

---

(١) أطلق عليه مصطلح الشرط، ويريد به التعليل، وإطلاق مصطلح الشرط على مفهوم التعليل استعمله الفراء قبله، ينظر: الفراء: معاني القرآن١/ ١٩٩.

(٢) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٦٩.

الذي هو الإسلام قسط وعدل، فيكون أيضًا من بدل الشيء من الشيء. ويظهر أن كل وجه له دلالة مختلفة، ولكنها جميعًا تنسجم وأصلي التوحيد والعدل، فالبدل من المصدر المؤول يكون على معنى التوحيد والعدل، والبدل من القسط يكون على العدل. ويظهر أيضًا أنّ لكل وجه أصلًا تركيبيًّا مفترضًا، فالصورة التركيبية المفترضة وفقًا للبدل من المصدر المؤول السابق تكون: شهد الله أن الدين عند الله الإسلام، والمعنى إما على بدل الكل من كل وإما على بدل الاشتمال. أما الصورة التركيبية المفترضة على وجه البدل من "القسط" فتكون: شهد الله أنه لا إله إلا هو... قائمًا بأن الدين عند الله الإسلام. وما يلفت الانتباه أن الرؤية في تحديد الدلالة النحوية كانت رؤية معتزلي، فلذلك يشتمل كلامه على لفظ المعتزلة من التوحيد والعدل[1]. فانظر كيف يمتزج الدلالي بالنحوي في التحليل النحوي واللغوي والتأويل عامة، وكيف تتضح طبيعة المتلقي.

ويعقب أبو حيان الظاهري مستعينًا بالقواعد النحوية ليستبعد التوجيهات السابقة، فيرى أن التوجيه على البدل من "أنه لا إله إلَّا هو" ليس بجيد، لأنه يؤدي إلى تركيب يبعد أن يأتي مثله في كلام العرب، ثم يمثل لفساد النظم من خلال مثال مصطنع شبيه بما يؤدي إليه وجه البدل، فيقول: وهو مثل: عرف زيد أنه لا شجاع إلَّا هو، وبنو تميم وبنو دارم ملاقيًا للحروب لا شجاع إلا هو البطل المحامي، إن الخصلة الحميدة هي البسالة. وتقريب هذا المثال: ضرب زيد عائشة، والعمران حنقًا أختك. فـ"حنقًا" : حال من زيد، و"أختك" بدل من عائشة، ففصل بين البدل والمبدل منه بالعطف، وهو لا يجوز. وفصل بالحال لغير المبدل منه، وهو لا يجوز أيضًا، لأنه فصل بأجنبي بين المبدل منه والبدل[2].

كما يستبعد أبو حيان توجيه الطبري بتقدير حرف عطف، لكثرة الفصل وتفكيك النظم، فيقول: "خرّجها الطبري على حذف حرف العطف،

(١) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٢٥.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٢٥.

[و]التقدير: وأن الدين... ووجه ضعفه أنه متنافر التركيب مع إضمار حرف العطف، فيفصل بين المتعاطفين المرفوعين بالمنصوب المفعول، وبين المتعاطفين المنصوبين بالمرفوع المشارك الفاعل في الفاعلية، وبجملتي الاعتراض، وصار في التركيب دون مراعاة الفصل، نحو: أكل زيد خبزًا وعمرو وسمكًا. وأصل التركيب: أكل زيد وعمرو خبزًا وسمكًا. فإن فصلنا بين قولك: وعمرو، وبين قولك: وسمكًا، يحصل شنع التركيب. وإضمار حرف العطف لا يجوز على الأصح"(١).

ثم يضيف أبو حيان وجهًا جديدًا يختلف عما سبق، فيرى أن الوجه هو أن يكون "أن الدين عند الله الإسلام" في موضع المعمول: للحكيم، على إسقاط حرف الجر، أي: بأن الدين...، لأنّ الـ"حكيم" وزنه "فعيل" للمبالغة: كالعليم والسميع والخبير، كما قال تعالى: ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١١/١]، وقال: ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: ٢٧/٦]، ومعنى المبالغة تكرار حكمه بالنسبة إلى الشرائع أن الدين عنده هو الإسلام، والتقدير بحسب الأصل المفترض: لا إله إلا هو العزيز الحاكم بأن الدّين عند الله الإسلام. فلما شهد تعالى لنفسه بالوحدانية، وشهد له بذلك الملائكة وأصحاب العلم، حكم أن الدّين المقبول عنده هو الإسلام، فلا ينبغي لأحد أن يعدل عنه، وعدل من صيغة الحاكم إلى الحكيم لأجل المبالغة، وللمناسبة الإيقاعية مع الكلمة السابقة "العزيز"(٢).

ومما سبق يتبين لنا أن انفتاح النص على عدد متنوع من التأويلات المختلفة، هو النتيجة الطبيعية لاختلاف القراء، واختلاف ثقافتهم وظروفهم الاجتماعية والفكرية والدينية والسياسية وغيرها، واختلاف الزاوية التي يعالج القارئ النص من خلالها(٣)، كما اتضح أن تعدد الصور التركيبية المفترضة تتفاوت من حيث

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٢٥.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط٢/ ٤٢٥.

(٣) البريكي، فاطمة: التلقي والتأويل عند عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني، ص١٤١.

القوة والضعف، في ضوء المعطيات السياقية وقوانين النظم، وذلك يعود إلى ثقافة المؤول ورصيده المعرفي من معهود النظم وذائقته.

٣- أما القراءة الثالثة فهي بكسر الأولى وفتح الثانية: شهد الله إنّه...أنّ...: وهي قراءة ابن عباس، ويوجهها الطبري بإعمال "شهد" في المصدر المؤول من "أنّ" الثانية ومعموليها، وجعل "إنّ" الأولى مع الاسم والخبر اعتراضًا في الكلام غير عامل فيها "شَهد". ومعنى الكلام بحسب الأصل التركيبي المفترض: شهد الله- فإنه لا إله إلا هو والملائكة- أنّ الدين عند الله الإسلام، كقول القائل: "أشهد - فإني محقٌّ- أنك مما تعاب به بريء"، فـ"إن" الأولى المكسورة مع الاسم والخبر جملة معترضة، و"شهد" واقع على"أنّ" الثانية[1]، فيكون المصدر المؤول من "أنّ" وما دخلت عليه في محل نصبٍ، مفعولًا به لـ"شهد".

ويوجه صاحب الكشاف هذه القراءة بنفس اعتزالي، إذ يوظف معاني النحو لصالح الاعتزال، فيجعل معنى الاعتراض يعزز فكرة التوحيد والعدل، يقول: "وقرئ الأوّل بالكسر والثاني بالفتح، على أن الفعل واقع على "أنّ" [المفتوحة مع الاسم والخبر] وما بينهما اعتراض مؤكد. وهذا أيضًا شاهد على أن دين الإسلام هو العدل والتوحيد، فترى القراءات كلها متعاضدة على ذلك. فإن قلت: لم كرر قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾؟ قلت: ذكره أوّلًا للدلالة على اختصاصه بالوحدانية، وأنه لا إله إلا تلك الذات المتميزة، ثم ذكره ثانيًا بعدما قرن بإثبات الوحدانية إثبات العدل، للدلالة على اختصاصه بالأمرين، كأنه قال: لا إله إلا هذا الموصوف بالصفتين، ولذلك قرن به قوله: "العزيز الحكيم" لتضمنهما معنى الوحدانية والعدل"[2].

ويذكر أبو حيان التوجيهات التي تحتملها القراءة، فيذكر وجهًا مهمًا، وهو أنه أجرى الفعل "شهد"، مجرى "قال"، لأن الشهادة بمعنى القول، فلذلك

---

(١) الطبري: تفسير الطبري ٦/ ٢٦٨- ٢٧٠.

(٢) الزمخشري: الكشاف ١/ ٣٧٣-٣٧٤.

كسر "إن"، وعليه لا يكون عندنا اعتراض بل أسلوب حكاية، ويكون الأصل المفترض: "قال الله: إنه لا إله إلا هو...". ويرد أبو حيان على توجيه الاعتراض الذي وظفه الزمخشري لصالح الفكر الاعتزالي بلغة حادة تفتقر إلى الموضوعية، فبعد أن يرفض الوجه لكثرة الاعتراض بين عناصر النظم، يقول: "فانظر إلى هذه التوجيهات البعيدة التي لا يقدر أحد على أن يأتي لها بنظير من كلام العرب، وإنما حمل على ذلك العجمة، وعدم الإمعان في تراكيب كلام العرب، وحفظ أشعارها"(١). وهو بذلك يستهدف الزمخشري الذواقة لأساليب القرآن الكريم. ثم يضيف بلغة المعلّم والمشرّع كعادته في البحر المحيط: "ذكرنا في مقدمة الكتاب [يريد البحر المحيط] أنه لا يكفي النحو وحده في علم الفصيح من كلام العرب، بل لا بدّ من الاطلاع على كلام العرب، والتطبع بطباعها، والاستكثار من ذلك"(٢).

ويظهر مما سبق أن التغير الاجتماعي والسياسي والثقافي والتطور المعرفي والتقدم في شتى ميادين الحياة، يمكّن الإنسان من أن يضفي على النص- ولاسيما الديني- دلالات جديدة لم تكن مقروءة فيه من قبل، وأن يجعل التأويلات التي تسبقه غير مقنعة، ولا تناسب التوجه الاجتماعي والثقافي والحضاري عامة الذي يعيش فيه، فكيف إذا كان هذا الإنسان في تأويل النص ينطلق من تصورات فكرية معينة، تختلف كليًّا عن تلك التي ينطلق منها الآخر؟ إن النص سيتحول عندئذٍ إلى سلاح أيديولوجي وحجة جدلية ضد الخصوم، إنه سيكون سلاحًا مزدوجًا يستعمله كل فريق لنصرة مذهبه ولنقد المذهب المخالف، ليكون أشبه بالشرطة والجيش وأجهزة الأمن على مستوى الفكر والثقافة وفي ميدان القيم الأخلاقية والعقائد الدينية(٣). لهذا لا نستغرب القراءات

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

(٣) حنفي، حسن: قراءة النص، ص ١٣، وللمزيد ينظر: المبارك، محمد: استقبال النص عند العرب، ص١٦٩.

السابقة للنص القرآني وكيفية توظيف الدلالة النصية وقوانين التركيب ومعاني العناصر النحوية في خدمة التوجه الفكري الذي ينتمي إليه المتلقي.

ثانيًا-نصوص العدل:

إن مفهوم العدل الإلهي فكرة نادت بها المعتزلة، ثم أصبحت مصطلحًا مستقرًا يمثل أحد الأصول التي يقوم عليها الفكر الاعتزالي، وقد انبثق هذا المفهوم نتيجة للصراعات السياسية، وتطور الحياة الفكرية والثقافية عامة، ومفاده أن الله تعالى عادل، وبذلك فهو سبحانه يكافئ المحسن ويعاقب المسيء، مما يعني أن الإنسان مسؤول عن فعله الذي أوجده، ويعني في الوقت نفسه أن الله تعالى لا يفعل إلا الأصلح، أي: لا يفعل الشر، بل الخير دائمًا، لأنه عادل، فيكون فعل الخير من خلق الله، وفعل الشر من خلق الإنسان، وفقًا لمفهوم العدل الإلهي. وهكذا فقد أدى هذا الاعتقاد إلى القول بثنائية خلق الأفعال عند المعتزلة من بين الفرق الإسلامية، وجعل قضية خلق الأفعال تشكّل الأساس لمفهوم العدل، فكون الله عادلًا يقتضي أن يعاقب المسيء ويكافئ المحسن كما ذكرنا، ولكي تتحقق هذه العدالة ينبغي أن يكون الإنسان حرًا مختارًا فعله ومسؤولًا عنه، ليستحق عليه الثواب أو العقاب، والعكس صحيح فنفي قدرة الإنسان على الفعل يقتضي عدم ثوابه وعقابه. ومعنى ذلك أن الحرية الإنسانية والعدالة الإلهية مفهومان مترابطان متلازمان، ونفي أحدهما يقتضي بالضرورة نفي الآخر ويؤدي إلى عبثية الوجود الإنساني والفعل الإلهي معًا[1]. ومن ثم يقود مفهوم العدل إلى التشبث بفكرة الحرية والاستقلالية لدى الإنسان[2].

وإذا كانت قضية خلق الأفعال تشكل الأساس لمفهوم العدل الذي يوجب

---

(١) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٢١٥-٢١٦، والعوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص٨٦٠-٩٠.

(٢) الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٨٦.

بالضرورة وحدانية الله تعالى فهي على القدر نفسه من الأهمية بالنسبة لباقي الأصول التي يقوم عليها الفكر الاعتزالي، مما يعني أن تلك الأصول جميعًا تنضوي تحت مفهوم العدل الإلهي كما ذكرنا سابقًا، وهي الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكون الله عادلًا يقتضي أن يكافئ سبحانه المحسن ويعاقب المسيء، أي: أن يحقق وعده للمؤمن ووعيده للكافر، وكون الله عادلًا يقتضي القول بمسؤولية الإنسان عن فعله وحريته في اختياره، مما أدى إلى مفهوم المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة، وكون الله عادلًا يقتضي أن يوضح للإنسان الخير والشر ليختار الأصلح، مما يعني أنه يحث الإنسان على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي: يهدف إلى التأثير في تغيير السلوك الإنساني عن طريق الإقناع، وبذلك يستند هذا الأصل بالضرورة إلى إمكانية التعديل في سلوك الإنسان، وهي إمكانية تتم بناء على رغبة الإنسان، لأنها تتم بناء على اختياره وحريته وقدرته على خلق أفعاله[1].

ولابد من الإشارة إلى أن ثمة جملة من الآيات تدور حول مفهوم العدل الإلهي بمظاهر متنوعة، وقد كانت مسألة خلق الأفعال تشكل الجزء الأكبر منها، وسنقف في هذا القسم على ثلاثة نماذج نصية مختلفة، نحاول من خلالها أن نحدد طبيعة الأدلة التي يقوم عليها فهم تلك النصوص وتأويلها، لدى أبرز المذاهب بتوجهاتها المختلفة، لنرى كيف كانت تُستعمل تلك الأدلة، وما مدى مشروعيتها وفقًا لقوانين التأويل اللغوي؟

النص الأول:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ﴾ [فاطر: ٣٥/٣].

---

(١) أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص٢١٦.

يقدم هذا النص مسألةفي الخلق، وهي: تحديد مفهوم الخالق وما يخلق، وتُقدِّم لنا التفاسير القرآنية والمصادر الأخرى خلاف المعتزلة مع جماعة الفكر السني في هذه المسألة، فإذا كانت مذاهب الجماعة المتنوعة تحصر قضية الخلق في الله تعالى وتنفيها عن الإنسان، فجماعة المعتزلة كانت تثبت أن ثمة خالقًا سوى الله تعالى وهو الإنسان، وتأويل الآية التالية يعكس لنا الخلاف المذكور.

يتبين في ضوء أسباب النزول أن الله تعالى يخاطب المشركين من قوم رسول الله ﷺ من قريش، فيقول: اذكروا نعمة الله التي أنعمها عليكم بفتحه لكم من خيراته ما فتح وبسطه لكم من العيش ما بسط، وفكّروا فانظروا هل من خالق سوى فاطر السماوات والأرض القادر على كل شيء؟ فلا تعبدوا أيها الناس سواه، فإنه لا يقدر على نفعكم وضركم إلا الله تعالى، فأخلصوا العبادة له وأفردوه بالتوحيد[1]. إنه تعالى يرشد عباده إلى الاستدلال على توحيده وإفراد العبادة له، وينبههم على أنه المستقل بالخلق والرزق، وعلى ألّا يُشرَك به شيء من الأصنام والأنداد والأوثان، ولهذا قال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾، أي: فكيف تكذبون وتشركون بعد هذا البيان، ووضوح هذا البرهان[2].

واختلف القوم في تأويل المعنى وتحديد مفهوم الخالق، فقال الجماعة: ليس الخالق إلا الله. ثم أراد بقوله تعالى: ﴿يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ﴾ أن يشير إلى نعمة الإبقاء بالرزق إلى الانتهاء. كما بيّن وحدانيته بقوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ﴾، وقد بين ذلك نظرًا إلى عظمته، حيث هو عزيز حكيم قادر على كل شيء، ونظرًا إلى نعمته، حيث لا خالق غيره، ولا رازق إلا هو. في حين ذهب المعتزلة إلى أن الخالق في الآية الكريمة مقيَّد، يراد به خالق معين، والمقصود به الله الذي يرزقنا، لأن ثمة خالقًا غير الله[3].

---

(١) الطبري: تفسير الطبري ٢٠/ ٤٣٧- ٤٣٨.

(٢) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٦/ ٥٣٣.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل٧/ ٢١٠، ٨/ ١٦٣، والرازي: مفاتيح الغيب٢٦/ ٥.

أما رأي الجماعة فيقوم على معطيات السياق النصي في المقام الأول، فضلًا عن الدليل العقلي، من ذلك ما احتج به ابن حزم، إذ يقف عند فكرة خلق الأفعال وقفة طويلة متأنية، فيتناول بداية الشاهد المذكور، ثم يستدل على تأويله بمعطيات السياق النصي القرآني المتمثلة بجملة من الآيات القرآنية التي تحصر مسألة الخلق بالله تعالى وتنفيها عن الإنسان، ومنها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٣/ ١٦]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٠٢]، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ١٧]. وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾ [لقمان: ٣١/ ١١].

ثم يتناول ابن حزم النصوص التي اعتمدها المعتزلة ليوجهها وجهة مختلفة عما وظفت له، فيجعل مسألة الخلق من اختصاص الله سبحانه، ثم يفصل ويسترسل في رده على المعتزلة، لينتقل بعدها إلى الرد على فكرة الكسب لدى الأشاعرة، وقد ارتكز في حواره على الأدلة العقلية والنصية، بأسلوب جدلي منطقي محكم، ولكي لا نثقل على القارئ تجاوزنا عرضه الغني المفصّل في مسألة الخلق، لأنها واسعة تتعلق بالعديد من الآيات وتتجاوز النص المدروس[(١)].

ويفصّل ابن حزم، فيوضح أن الاستفهام الذي خرج إلى النفي بحسب التأويل المذكور يقتضي الوقف على "غير الله"، فيشكّل وحدة دلالية مستقلة، وتكون جملة "يرزقكم" استئنافية، إذ يقول: "القضية قد تمت في قوله: "غير الله"، ثم ابتدأ عز وجل بتعديد نعمه علينا فأخبرنا أنه يرزقنا من السماء والأرض"[(٢)].

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/ ٨١-١٣٥.

(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣/ ٨٣، وللمزيد ينظر: أبو حيان: البحر المحيط ٧/ ٢٨٧.

ولعله يريد أن الاستفهام خرج إلى معنى النفي، وأن ما بعده على الاستئناف، والمعنى: ما من خالق غير الله، إنه يرزقكم من السماء والأرض.

ويعزز أبو حيان تأويل ابن حزم وأدلته بقوله: ثم استفهم على جهة التقرير: "هل من خالق غير الله؟ أي: فلا إله إلا الخالق. ثم يرجح وجه الاستئناف لجملة "يرزقكم"، لينسجم معنى النص الذي يبتغيه في إفراد الله سبحانه بعملية الخلق، يقول: "وإذا كان "يرزقكم" مستأنفًا، كان أولى لانتفاء صدق خالق على غير الله، بخلاف كونه صفة، فإن الصفة تقيد، فيكون ثم خالق غير الله، لكنه ليس برازق"[1].

أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن ثمة خالقًا سوى الله، وهو الإنسان الذي يخلق أفعاله، ويكون مسؤولًا عنها، فإذا أحسن يكافأ، وإذا أساء يعاقب، وعليه يكون المعنى في الآية القرآنية على تخصيص الرزق بالخالق الله سبحانه، أي: إنه ليس ثمة خالق يقوم برزق الإنسان سوى الله، فالمراد بالاستفهام الذي خرج إلى النفي ههنا أن ينحصر الرزق في الخالق الله تعالى، وينتفي عن سواه[2]. ووفقًا لهذا التأويل: تكون جملة "يرزقكم" جزءًا من العبارة السابقة، لتشكل وحدة دلالية متكاملة تقيّد مسألة الرزق بخالق معين هو الله تعالى، والمعنى أن ينتفي الرزق عن الخالقين غير الله سبحانه.

وفي تأويل النص السابق يستدل القاضي عبد الجبار بمعطيات السياق النصي، بآيات قرآنية منفصلة، والتمثيل بالاستبدال اللغوي فيقول: "إنه لم يطلق القول في ذلك إطلاقًا بل علّقه بالرزق. وعندنا لا خالق إلا الله يرزقنا ألبتة، لأن غير الله، وإن كان يفعل، فلا يجوز أن يفعل الرزق. وإنما نبّه تعالى بذلك على أن المنعم بالأرزاق والمالك للضر والنفع أولى أن يعبد من غيره. وقد بيّنا أن نفي الخلق على الإطلاق ليس ينفي الفعل [فعل الخلق عن غير الله]"[3]، فقوله

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٧/ ٢٨٧

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٨٠.

(٣) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص٥٧١.

تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ٢٣/ ١٤]، "يدل على أن غير الله يصح منه الفعل والخلق، ألا ترى إلى فساد القول بأنه أحسن الآلهة، لما لم يصح إثبات إله سواه، وصحة القول بأنه أرحم الراحمين، لما صح إثبات راحم سواه"[١]؟ فـ"نحن لا نثبت لغير الله خالقًا يرزق"[٢]. كما يسوق أدلة عقلية مبنية على النص في مواضع أخرى لإثبات مسألة الخلق[٣].

وتبدو النزعة الاعتزالية عند الزمخشري واضحة، عندما يسخر التحليل النحوي لصالح المذهب الاعتزالي[٤]، ويظهر أثر هذه النزعة في تحليله الآية السابقة، فلما كانت الآية الكريمة تحتمل غير وجه في ضوء معطيات السياق، بدأ الزمخشري بما يخدم الفكر الاعتزالي، ليدافع عن الفكرة التي يبتغيها ويرد على التأويل المخالف، يقول في تحليله جملة "يرزقكم": فإن قلت: ما محل جملة "يرزقكم"؟ قلت: يحتمل أن يكون لها محل إذا أوقعتها صفة لـ "خالق"، وألّا يكون لها محل إذا رفعت محل "من خالق" بتقدير "يرزقكم"، أي: أن تجعل "من خالق" فاعلًا لفعل محذوف من جنس المذكور، مجرورًا لفظًا بـ"من"، وتجعل جملة "يرزقكم" الثانية تفسيرية. ثم يضيف وجهًا ثالثًا بقوله:

---

(١) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص٥١٥.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٨١.

(٣) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص٤٠٨-٤١٠.

(٤) يحسن في هذا السياق أن نذكر بعض الباحثين الذين أشاروا إلى ذلك، ينظر: الجويني، مصطفى الصاوي: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م، ص ١٤٧- ١٤٨، والشيرازي، مرتضى آية الله زاده: الزمخشري مفسرًا ولغويًا، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٧٧م، ص ٣٠٧-٣٠٨، وقصّاب، وليد: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة بقطر، الدوحة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٢٣٦-٢٣٩، وشقير، نايف: النحو والصرف في خدمة التفسير عند المعتزلة، رسالة ماجستير (مخطوط)، جامعة حلب، ١٩٨٦م/ ١٤٠٦هـ، ص ١٨٥- ٢٢٢، والجاسم، محمود حسن: ملامح التحليل النحوي عند الزمخشري، مجلة الدراسات اللغوية، التابعة لمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مج٤، ع٤، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

ويجوز أن تجعل جملة "يرزقكم" استئنافية تتصدر كلامًا منقطعًا عما قبله، بعد قوله: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾(١).

ونحن نلحظ في الوجهين الأول والثاني عند الزمخشري تقييد الخالق بالله تعالى، وأن كلًا منهما يؤدي إلى أن ثمة خالقًا غير الله، وأن كلًا منهما يفترض صورة تركيبية خاصة به مغايرة للظاهر، فإذا أخذنا بالوجه الأول الذي يرى أن "غير الله" صفة لـ"خالق"، فسيكون المعنى: ما من خالقٍ قادرٍ على رزقكم من السماء والأرض سوى الله، لا إله إلا هو. وتكون الصورة التركيبية المفترضة: هل من خالق غير الله رازق لكم؟ وإذا تأملنا في معطيات النص نلحظ أن هذا التأويل ينهي الكلام بجملة "يرزقكم"، لتكون هذه الجملة جزءًا من الوحدة الدلالية لأسلوب الاستفهام، ويكون "خالقٍ" مبتدأ مجرورًا لفظًا خبره محذوف، وجملة "يرزقكم" صفة له، والخبر محذوف لدلالة السياق، ولا مشكلة في ذلك، فمثل هذا الوجه مشروع في ضوء السياق وقواعد النحو، إذ يجوز في العربية أن تتوجه إلى من تخاطبهم فتقول لهم: هل من أحدٍ مسافرٍ؟ وأنت تريد الخبر شبه الجملة "منكم"، فالتأويل: هل من أحدٍ مسافر منكم؟ فتحذف الخبر لدلالة السياق(٢)، وكذلك في الآية الكريمة فالخبر حذف لدلالة السياق النصي.

أما الصورة التركيبية المفترضة للوجه الثاني فهي: هل يرزقكم من خالقٍ غير الله؟ يرزقكم من السماء والأرض، لا إله إلا هو...فإنه ينهي أسلوب الاستفهام بـ"غير الله" الذي يقيد الخالق، ويفترض تقدير فعل من جنس المذكور"يرزق"، ويجعل جملة "يرزقكم" المذكورة تتصدر كلامًا مفسّرًا لما قبله، والمعنى على تقييد الرزق بالخالق الله تعالى. ويبدو أن هذا التوجيه لا يخلو من ضعف، فإذا افترضنا أن "خالقٍ" فاعل لفعل مقدر من جنس المذكور، مجرور لفظًا بـ"من"، نكون قد جعلنا الأسلوب على الاشتغال بحذف

---

(١) الزمخشري: الكشاف ٣/ ٦٠٧.

(٢) للمزيد ينظر: الجاسم: القاعدة النحوية تحليل ونقد، ص١٢٣-١٢٤.

الفعل وإبقاء الفاعل، ومثل هذا نادر في العربية لا يقاس عليه، وبذلك نقع في التكلف والغرابة، ونكون قد حملنا أساليب القرآن الكريم على أوجه نادرة غريبة، لا ينبغي أن تحمل عليها، ولهذا يضعف التأويل في هذا الوجه، لأنه لا يستند إلى مشروعية نحوية بحسب معهود النظم وقواعد العربية.

ثم يعرض الزمخشري للاحتمالات الأخرى التي أخذ بها الجماعة ليرد عليها، فيقول: فإن قلت: هل فيه دليل على أنّ الخالق لا يطلق على غير الله تعالى؟ قلت: نعم، إن جعلت جملة "يرزقكم" استئنافية، بحسب الوجه الثالث. لكنه يستبعد وجه الاستئناف مستدلًا بالسياق اللغوي من داخل النص، إذ يبين أن الخالق مقيّد في الوجهين الآخرين وهو ما تقتضيه الآية، يقول: وأما على الوجهين الآخرين وهما الوصف والتفسير فقد تقيَّد فيهما الخالق بأنه الرازق: يرزقكم من السماء والأرض، وخرج من الإطلاق، فكيف يُستشهد به على اختصاصه بالإطلاق، والرزقُ من السماء المطرُ، ومن الأرض النباتُ[1]؟

نلاحظ أن الزمخشري ذكر في البداية ما يوافق فكره الاعتزالي في الوجهين الأول والثاني، اللذين يخصصان الرزق بالخالق الله، مما يؤدي إلى أن هناك خالقًا غير الله، لكنه لا يرزق، ويريد به الإنسان الذي يخلق أفعاله، من خلال القدرة على الفعل التي منحه الله إياها، ففي وجهي الوصف والتفسير لجملة "يرزقكم" يجعل الخالق مقيدًا، حتى يقر بتعدد الخالقين ليصل إلى أن الإنسان خالق أيضًا، أي: يخلق أفعاله وهو مسؤول عنها. ثم يأتي بعد ذلك بالوجه الثالث الذي يخالف هذه الفكرة الاعتزالية ويستبعده أخيرًا، ويستدل على المفاضلة التي يجريها بمعطيات السياق اللغوي النصي من خلال الأدلة اللفظية المتمثلة بمتعلق الفعل يرزقكم "من السماء والأرض" فهذا المتعلق يقيد مسألة الخلق بخالق معين وهو الله تعالى، والدليل أنه يرزقنا من السماء والأرض بالمطر والنبات.

(١) الزمخشري: الكشاف ٣/ ٦٠٧.

أما الأشاعرة فقد ذهبوا مذهب الجماعة في مسألة الخلق، وحاولوا أن يثبتوا ذلك بمعطيات النص والإجماع والعقل، فالباقلاني يعرض لمسألة الخلق والآيات التي تؤكد وحدانية الخالق، ويوجه الآيات الأخرى المخالفة توجيهًا مختلفًا، ويمكن أن نقف على أبرز ما قاله في هذا السياق، يقول: "ويجب أن يعلم: أن الحوادث كلها مخلوقة لله تعالى، نفعها وضرها، إيمانها وكفرها، طاعتها ومعصيتها. والدليل على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦/٣٧]. وأيضًا فإن الله تعالى رد على الكفار لمّا ادّعوا معه شركاء في الاختراع، فقال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦/١٣]. وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يونس: ٢٢/١٠]. فأخبر تعالى أنه خالق لسيرنا، وهي الحركات والسكنات. وقال تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ وقال النبي ﷺ: "الله [تعالى] خالق كل صانع وصنعته"[(١)]. وأجمعت الأمة على القول: بأن لا خالق إلا الله في الدارين، كما أجمعوا أن لا إله غيره"[(٢)]. ويقول في موضع ثان: "اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى هو الخالق وحده، لا يجوز أن يكون خالق سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبيحها خلق له تعالى لا خالق لها غيره، فهي منه خلق وللعباد كسب"[(٣)].

ثم يفصل الباقلاني الحديث في موضع ثالث، فيسوق جملة من الشواهد القرآنية وبعض الأحاديث النبوية التي تثبت وحدانية الخالق، وإجماع علماء الأمة على ذلك[(٤)]، ثم يسوق أبرز الأدلة العقلية، فيقول: "من ذلك: أن نقول

---

(١) الحديث في: الهندي، علي بن حسام الدين المتقي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ٢٦٣/١.

(٢) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص١٣٧-١٣٨.

(٣) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص١٣٨.

(٤) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص١٣٨-١٤١.

لهم: إن قلتم: إن الواحد منا يخلق أفعاله، من طاعة أو معصية أو إيمان أو كفر، فقد شركتم بيننا وبين الله تعالى في الخلق، وأنه لا يتم خلقه إلا بخلقنا. وذلك أن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو إيمان أو طاعة أو معصية، فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد وبين الرب، وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر، وهذا شرك ظاهر، نعوذ بالله منه. دليل آخر من جهة العقل: وأنه لا خالق إلا الله، لأن الخالق الصانع أقل ما يوصف به علمه بخلقه، كما قال: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ﴾ [الملك: ٦٧/ ١٤]. ونحن نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم فعله فيه، ولا يحصره ولا يعدّه بقدرة، حتى إن الواحد منا يريد أن يتكلم صوابًا فيرمي خطأ، إلى غير ذلك، فيفعل ما لا يعلمه ولا يريده، وأيضًا الواحد منا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه، فعند المخالف أن كل خطوة خطاها خلقها وأنشأها، ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول ولا يعلمه ولا يعرفه، فلم يبق إلا أن الخالق لأفعالنا وأكسابنا هو الله تعالى الذي يعلمها، كما قال: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ﴾ [الملك: ٦٧/ ١٤]. دليل آخر من جهة العقل: وهو: من شرط الخالق للشيء أن يكون قادرًا على خلق الشيء وضده، فإن من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها، وهو الموت، وكذلك من يقدر على خلق التفريق في الجسم يقدر على خلق الاجتماع له، حتى يعود كما كان جسمًا مؤلفًا، ولما وجدنا أحدنا لا يقدر على ذلك، صح أنه غير خالق، ولما وجدنا الخالق تعالى يقدر على خلق الشيء وضده، دل على أنه هو الخالق لا خالق سواه، وقد قيل عن الشيخ الإمام [الأشعري] أبي بكر بن فورك (ت٤٠٦هـ) رضي الله عنه أنه كان مع إسماعيل المعروف بالصاحب (ت٣٨٥هـ) في بستان، وكان يعتقد شيئًا من ذلك، فأخذ [الصاحب] سفرجلة وقطعها من الشجرة، وقال له: ألستُ أنا قطعتُ هذه السفرجلة؟ فقال له [ابن فورك] رضي الله عنه مجيبًا: إن كنتَ تزعم أنك خلقت هذه التفرقة فيها فاخلق وصلَها بالشجرة حتى تعود كما كانت. فبهت وتحيّر ولم يقدر على جواب...دليل آخر من جهة العقل: وهو أنك تقول: حقيقة الخلق والإحداث هي إخراج الشيء من العدم إلى

الوجود، وإذا كان الواحد على زعمكم يقدر أن يخلق حركة معدومة حتى يخرجها من العدم إلى الوجود، وأن يخلق شيئًا زائدًا فيخرجه من العدم إلى الوجود، وأن يخلق له لونًا غير لونه فيخرجه من العدم إلى الوجود، وفي هذا القول الخبيث التسوية بين قدرة الله تعالى وقدرة العباد، وأنهم يقدرون على ما يقدر عليه. تعالى ربنا عن ذلك علوًا كبيرًا "[١]. ثم يرد على الشواهد القرآنية التي ساقها المعتزلة ويؤولها تأويلًا مختلفًا[٢].

ويظهر لنا في ضوء ما تقدم أن تأويل النص تأثر بالتصورات الفكرية السابقة التي تتحكم في توجيه الدلالة، ويبدو أنه أمر لا مفر منه في تأويل النصوص القرآنية عامة، فإنها تتميز بالفنية العالية والغنى الدلالي، مما يسمح لتلك التصورات الفكرية أن تتحرك بحرية في عملية التأويل، ولكن علينا أن نضع في الحسبان أن تلك التصورات لا تعني أن يقوم المفسر بفرضها قسرًا على النص، فمثل ذلك لا يمكن قبوله إطلاقًا[٣]. لأن كل تأويل يعطى لجزئية نصية ما يجب أن يثبته جزء آخر من نسيج النص، وألّا يتناقض مع النواة الدلالية المشتركة بين التأويلات جميعًا، وإلا فلا قيمة له[٤]. ويبدو أن تأويل النص السابق راعى المعطيات السياقية لدى الجميع، فإذا تأملنا في رأي الجماعة، وجدناهم يستندون إلى أدلة نصية وعقلية، كما يستندون من حيث الصورة النحوية المفترضة للتركيب إلى معهود النظم، وكذا الحال عند المعتزلة، فقد استمدوا مشروعية التأويل من معطيات النص والعقل ومعهود النظم أيضًا، وإذا تأملنا في ردود الأشاعرة نجد أن الأدلة التي اعتمدوها من داخل النص ومن خارجه تبدو مقنعة قوية محكمة، ولاسيما الأدلة العقلية، فكانت تأويلاتهم مقنعة في ضوء

---

(١) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص١٤١-١٤٢.

(٢) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص١٤٢-١٥١.

(٣) توفيق، سعيد: ندوة التأويل في الفكر التراثي والمعاصر آفاقه وتطبيقاته تحرير سعيد توفيق، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مطبوعات الجامعة، ط١، ٢٠٠٤م-١٤٢٥هـ، ص٦.

(٤) إيكو، أمبرتو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص٧٩

النص القرآني الذي يتميز بالغنى الدلالي، ومن ثم يمكن القول: إن القصد الإلهي لا يمكن أن نلمسه بوضوح مطلق على أنه حقيقة مشاهدة محسوسة في النص القرآني الذي اتسم بالكمال في فنيته، وإنما ندركه من خلال المعنى النصي الذي يتشكل في أذهاننا، وهو معنى احتمالي وليس يقينيًا يمكن ضبطه بمقاييس النص نفسه، لأنه يتشكل نتيجة للتفاعل بين الذات القارئة ومعطيات النص[١]، مما يجعله موضع خلاف وتنوع بين القرّاء.

النص الثاني:

قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩١/٧-١٠].

يتعلق هذا النص بمسألة الخلق أيضًا، ويتناول إشكالية الفعل الإنساني أهو من خلق الخالق سبحانه أم من صنع البشر؟ فالجماعة ينسبون كل فعل إلى الله تعالى، في حين أن المعتزلة يعتقدون أن الله سبحانه مكّن الإنسان من القدرة على الفعل، فيكون فعله من صنعه ليكافأ أو يعاقب كما ذكرنا، أما الأشاعرة فيعتقدون أن الأفعال الإنسانية تكون خلقًا من الله وكسبًا من العبد، أي: إن الفعل الإنساني من خلق الله، ويكتسب من جهة العبد بالقدرة الحادثة التي خلقها الله فيه. ويبدو أن هذا الاختلاف أثّر في تشكل المعنى، وفي التجاذب بين الآراء التي دارت حول النص.

لعل المعنى المتبادر إلى الذهن وفقًا لما ورد عند أشهر المفسرين في فكر الجماعة، هو الآتي: سوّاها: خلقها سوية مستقيمة على الفطرة القويمة .﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾: فبين ما ينبغي لها أن تأتي به أو تتركه، من خير وشرّ، أو من طاعة ومعصية[٢]، أي: بيّن لها ذلك، وهداها إلى ما قدر لها، أو بيّن لها الخير والشر[٣].

---

(١) لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص ٧٣.

(٢) الطبري: تفسير الطبري ٢٤/ ٤٥٤.

(٣) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٨/ ٤١١.

ونحن نلحظ أن هذا الفهم يخلو من التوجيه المذهبي، ولعله يرتكز على المعنى المعجمي للإلهام وكيفية التطور الدلالي، فأصل معنى الإلهام من قولهم: لهم الشيء، والتهمه إذا ابتلعه، وألهمته الشيء أي: أبلغته، ثم استعمل ذلك فيما يقذفه الله تعالى في قلب العبد، لأنه كالإبلاغ، وهو صريح في أن الله سبحانه خلق في المؤمن تقواه، وفي الكافر فجوره[(١)]، وعليه يكون الفعل من صنع الله وليس من صنع العبد.

ولكن مع تطور الزمن تشعبت الأفهام الموجّهة فكريًا، يذكر الزجاج (ت٣١١هـ) أنّ المعنى: وفّقها للتقوى، وهنا تبدو بوادر التوجه الاعتزالي، إذ قيل فيما بعد: إن المقصود بإلهام الفجور والتقوى إفهامهما وإعقالهما، وأن أحدهما حسن والآخر قبيح وتمكين الإنسان من اختيار ما شاء منهما، وهو كقوله: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ٩٠/ ١٠]، وقد استعان أصحاب هذا الرأي بمعطيات السياق اللغوي اللاحقة، فقالوا: ويدل عليه قوله بعد ذلك: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾. على معنى: قد أفلح من زكّى الله نفسَه. وهذا تأويل أخذ به المعتزلة لأنه يطابق أفكارهم. وقال الأشاعرة: ألهمها: جعلها تعرف الفجور والتقوى، وجعل لها قوة يصح معها اكتساب الفجور واكتساب التقوى[(٢)].

أما قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾: فهو موضع القسم[(٣)]، الذي ورد في الآية الأولى: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الشمس: ٩١/ ١]، وثمة وجهان في تحديد دلالته، الأول أن يكون المعنى: قد أفلح من زكّى نفسه، بطاعة الله وطهّرها من الأخلاق الدنيئة والرذائل. كقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ۝ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ [الأعلى: ٨٧/ ١٤-١٥]. ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾، يعني: أخمل نفسه ووضع منها بخذلانه إيّاها عن الهُدى، حتى ركب المعاصي وترك طاعة الله عز وجل.

---

(١) ابن منظور: لسان العرب (ل هـ م)، والرازي: مفاتيح الغيب ٣١/ ١٨٠.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ٣١/ ١٨٠، وأبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٤٧٥.
(٣) الطبري: تفسير الطبري ٢٤/ ٤٥٦.

والثاني أن يكون المعنى قد أفلح من زكّى الله نفسَه، وقد خاب من دَسَّى الله نفسَه، وهذا الرأي لابن عباس[(١)]. وقوله: وَقد خاب من دسّاها: وقد خاب في طلبته، فلم يدرك ما طلب والتمس لنفسه من الصلاح، من دسّاها يعني: من دسّس الله نفسه فأخملها، ووضع منها، بخُذلانه إياها عن الهدى حتى ركب المعاصي، وترك طاعة الله[(٢)].

وينطلق المعتزلة في فهم النص من الفكرة السابقة التي يقولون بها، وهي أن الله سبحانه عادل لا يفعل إلا الخير، وأنه عز وجل بيّن للإنسان الحقّ من الباطل، وأعطاه القدرة على الفعل، التي يفعل الإنسان بها الخير أو الشر، لذلك يقول القاضي عبد الجبار تعليقًا على النص السابق: "قوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ لا يصح أن يتعلق به، في أنه خلق فيها الفجور والتقوى، لأن ظاهره يقتضي أنه أعلمها، أو دلها على الفصل بين التقوى والفجور، والطاعة والمعصية، لكي يتجنب [صاحبها] المعاصي ويقدم على الطاعة. وهو الذي نقوله، ولا يصح إلا على قولنا: إن الإلهام والدلالة إنما يفيدان إذا كان العبد يختار ما يقتضيانه، فأما إذا كان الله تعالى يخلق فيه التقوى أو الفجور على وجه لا يصح منه خلافه فكيف يفيد الإلهام والدلالة؟! وقوله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ لا يصح أن يتعلق به في أنه تعالى فعل بها ما صارت به زكية، لأن المراد بذلك: قد أفلح من زكّى نفسه. وقد ذكر النفس من قبل"[(٣)].

ويتضح مما سبق أن القاضي عبد الجبار يقول بالرأي الاعتزالي الذي مر بنا عند المفسرين، ومفاده أن إلهام الفجور والتقوى إفهامهما وإعقالهما، وأن أحدهما حسن والآخر قبيح وتمكين الإنسان من اختيار ما شاء منهما، وذلك ليصل إلى أن الإنسان هو من يخلق أفعاله ويكون مسؤولًا عنها. وفي تعليقه على الآيتين: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ يأخذ بالرأي الذي

(١) ابن كثير: تفسير ابن كثير ٨/ ٤١٢.
(٢) الطبري: تفسير الطبري ٢٤/ ٤٥٧.
(٣) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص٦٩١.

يجعل صاحب الفعلين في "زكّاها" و"دسّاها"، الإنسان وليس الله، حتى ينسجم المعنى مع فكرتهم القائلة: إن الإنسان هو من يخلق أفعاله ويكون مسؤولًا عنها.

وإذا كانت القواعد النحوية تسهم مع القرائن الأخرى في تحديد المعنى فعلى المحلّل أن يراعي شروط تلك القواعد، حين يتصوّر المعنى الذي يتأثّر بثقافته. ولكن إذا لم يعط الظاهر ما يتماشى مع انتماء المحلل الفكري، فإنه يلجأ إلى التأويل الذي لا مفر منه، ولا مشكلة في ذلك شريطة أن يراعي في تأويله معهود النظم والقواعد النحوية التي استنبطت من الفصيح المحتج به، فلابد من مرجعية لغوية تقيد أي عملية اجتهادية يقوم بها مؤوّل النص[1]، وعليه أيضًا أن يراعي المعطيات السياقية للنص، فلا يلجأ إلى التكلف بالبعد عمّا تسمح به معطيات السياق، وهو أمر قد يكون نسبيًا، فما يراه بعضهم مقبولًا سائغًا ربما رآه آخر بعيدًا متكلّفًا لا ينبغي الأخذ به. من هنا وقع الخلاف في تأويل النص السابق، فقد ذهب كل فريق منطلقًا من الرؤى الفكرية السابقة في تأويل المعنى، ورد الاحتمالات المخالفة. لهذا ينطلق الزمخشري في تحليله النحوي من الأفكار والرؤى الاعتزالية، ليجعل تحليله ينسجم والفكر الاعتزالي، وعندما يعترضه الرأي المخالف يردّ عليه بأسلوب حاد لم نألفه عنده، تدفعه إلى ذلك نزعته الاعتزالية، يذكر الزمخشري أن المراد بـ"نفس" التي نُكِّرت أحد أمرين، إما نفس خاصة وهي نفس آدم، كأنه قيل: وواحدة من النفوس، وإما كل نفس، ونُكِّرت في الآية الكريمة للتكثير، ومعنى إلهام الفجور والتقوى إفهامهما وإعقالهما، وأن أحدهما حسن والآخر قبيح، وتمكين الإنسان من اختيار ما شاء منهما. ويستدل الزمخشري بدليل القاضي عبد الجبار، أي بمعطيات السياق اللغوي اللاحقة فيقول: والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾، فجعل الإنسان صاحب التزكية والتدسية، إذ ذهب إلى أن الضمير

---

(١) المبارك، محمد: استقبال النص عند العرب، ص٣٦-٣٧.

المستتر في الفعلين "زكّى" و"دسّى" الذي هو الفاعل يعود إلى الإنسان صاحب النفس[١].

ثم يضيف الزمخشري ردًا على الجماعة بلغة عاطفية تخلو من الموضوعية: "وأما قول من زعم أن الضمير الفاعل في "زكّى" و"دسّى" لله تعالى، وأن تأنيث الراجع إلى "من" [في الفعلين "زكّاها" و"دساها"]، لأنه في معنى النفس فمن تعكيس القدرية، الذين يُورِّكون[٢] على الله قدَرًا هو بريء منه ومتعال عنه، ويحيون لياليهم في تمحُّل فاحشة ينسبونها إليه"[٣].

ويبدو أن الزمخشري افتقر إلى الروح العلمية الهادئة في رده على جماعة الفكر السني، ولاسيما أن قائل الرأي السابق الذي استهجنه الزمخشري هو بحر العلم عبد الله بن عباس، وهو ما يفهم من الرسول ﷺ، إذ يقول مخاطبًا ربّه: "وزكّها أنت خير من زكّاها"[٤]. ومن هنا ينبغي ألا نستغرب الرد المفصل على الزمخشري والمعتزلة عامة في هذا السياق عند كل من الأشاعرة وأهل الظاهر[٥]، إذ يردون عليهم كل بطريقته.

يرد الرازي على ما سبق معتمدًا الجدل العقلي المبني على معطيات النص اللغوية والطبيعة الإنسانية بقوله: "إنّ الآيات الثلاث ذكرت للدلالة على كونه سبحانه مدبّرًا للأجسام العلوية والسفلية البسيطة والمركبة، فهنا لم يبق شيء مما في عالم المحسوسات إلا وقد ثبت بمقتضى ذلك التنبيه أنه واقع بتخليقه

(١) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٧٦٣.
(٢) يقال: ورّك فلانٌ ذنبَه على فلان إذا اتّهمه به.
(٣) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٧٦٤، ويبدو أن نزعته الاعتزالية أثّرت في تحليله لآيات القرآن الكريم كثيرًا، فمن يتتبع أبا حيان في "البحر المحيط" يرى أنّه ينبِّه على هذا الأمر عند الزمخشري، ويردُّ عليه مئات المرّات ينظر مثلًا: أبو حيان: البحر المحيط ١/ ٢٣٤ - ٢٣٥، ٢٣٩ - ٢٤٠، ٤٨٨، ٥٠٣، ٥٢١، ٢/ ٢٩٨، ٣٠٣، ٣٧٩، ٥٣٤، ٣/ ٢٠٧، ٢١٠، ٢٢٤ - ٢٢٥، ٤١٦، ٤/ ٢١٩-٢٢٠، ٢٩٠، ٤١٥، ٦/ ١٥- ١٧.
(٤) مسلم: صحيح مسلم ٨/ ٨١.
(٥) الرازي: مفاتيح الغيب ٣١/ ١٨٠، وأبو حيان: البحر المحيط٨/ ٤٧٥.

وتدبيره. بقي شيء واحد يختلج في القلب، وهو الأفعال الحيوانية الاختيارية، فهل هي بقضائه وقدره أيضًا؟ فنبه سبحانه بقوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ على أن ذلك أيضًا منه وبه وبقضائه وقدره، وحينئذ ثبت أن كل ما سوى الله فهو واقع بقضائه وقدره. وداخل تحت إيجاده وتصرفه. ثم الذي يدل عقلًا على أن المراد من قوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ هو الخذلان والتوفيق ما ذكرنا مرارًا أن الأفعال الاختيارية موقوفة على حصول الاختيارات، فحصولها إن كان لا عن فاعل فقد استغنى المحدِث عن الفاعل، وفيه نفي الصانع، وإن كان عن فاعل هو العبد لزم التسلسل، وإن كان عن الله فهو المقصود، وأيضًا فليجرب العاقل نفسه. فإنه ربما كان الإنسان غافلًا عن شيء فتقع صورته في قلبه دفعة، ويترتب على وقوع تلك الصورة في القلب ميل إليه، ويترتب على ذلك الميل حركة الأعضاء وصدور الفعل، وذلك يفيد القطع بأن المراد من قوله: "فألهمها" ما ذكرناه لا ما ذكره المعتزلة"[1].

ويرد الرازي على القاضي عبد الجبار معتمدًا الجدل العقلي المبني على معطيات السياق اللغوي، فضلًا عن القواعد التوجيهية المستخلصة من النص، فيقول: "واعلم أنّا قد دللنا بالبرهان القاطع أن المراد بـ"ألهمها" ما ذكرناه فوجب حمل اللفظ عليه. وأما قوله [يريد القاضي عبد الجبار] بأن هذا محمول على الحكم والتسمية فهو ضعيف، لأن بناء التفعيلات على التكوين [في: ألهمها وزكّاها ودسّاها]، ثم إن سلمنا بذلك فإن ما حكم الله به يمتنع تغيره، لأن تغير المحكوم به يستلزم تغير الحكم من الصدق إلى الكذب، وتغير العلم إلى الجهل وذلك محال، والمفضي إلى المحال محال"[2]. ثم يعتمد الرازي قواعد التوجيه النحوي المرتبطة بالنص فيضيف: "أما قوله ذكر النفس قد تقدم، قلنا: هذا بالعكس أولى، فإن أهل اللغة اتفقوا على أن عود الضمير إلى الأقرب

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٣١/ ١٨٠-١٨١.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٣١/ ١٨١.

أولى من عوده إلى الأبعد وقوله: "فألهمها" أقرب إلى قوله: "ما" منه إلى قوله: "ونفسٍ" فكان الترجيح لما ذكرناه"[١].

كما يستند الرازي إلى معطيات المقام المتمثلة بالحديث النبوي، إذ يرى أن ما يؤكد هذا التأويل الحديث الشريف، فعن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه كان إذا قرأ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ وقف وقال: "اللهم آت نفسي تقواها، أنت وليُّها وأنت مولاها، وزكِّها أنت خير من زكّاها"[٢]، وفي هذا رد على تأويل المعتزلة[٣].

ويعتمد الرازي في ردّه أيضًا المعنى المعجمي في ضوء الدلالة العامة، يقول في "دسّ" إضافة لما ذكر: "ثانيها: ﴿خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ أي: دسّ نفسه في جملة الصالحين وليس منهم. وثالثها: ﴿مَن دَسَّىٰهَا﴾ في المعاصي حتى انغمس فيها، ورابعها: ﴿مَن دَسَّىٰهَا﴾ من دس في نفسه الفجور، وذلك بسبب مواظبته عليها ومجالسته مع أهلها، وخامسها: أن من أعرض عن الطاعات واشتغل بالمعاصي صار خاملًا متروكًا منسيًا، فصار كالشيء المدسوس في الاختفاء والخمول"[٤].

ثم يضيف الرازي رأي الأشاعرة الذي يتبناه، ومفاده الإيمان بالقضاء والقدر، ويستند إلى معطيات السياق اللغوي في ذلك، فيقول: "وأما أصحابنا فقالوا: المعنى خابت وخسرت نفس أضلها الله تعالى وأغواها وأفجرها وأبطلها وأهلكها، هذه ألفاظهم في تفسير "دسّاها"، فكأنه سبحانه أقسم بأشرف مخلوقاته على فلاح من طهره وخسارة من خذله، حتى لا يظنّ أحد أنّه هو الذي يتولّى تطهير نفسه أو إهلاكها بالمعصية من غير قدر متقدم وقضاء سابق"[٥].

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب٣١/ ١٨١.

(٢) مسلم: صحيح مسلم ٨/ ٨١.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب٣١/ ١٨١.

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب٣١/ ١٨١.

(٥) الرازي: مفاتيح الغيب ٣١/ ١٨١-١٨٢.

أما الفكر الظاهري فيرد على المعتزلة، بنزعة نقلية تختلف عما رأيناه عند الرازي، وأبرز من يمثل الرد أبو حيان، إذ يضيف ردًّا على الزمخشري مستعينًا بالمعنى المعجمي والمعاني النحوية والمعطيات السياقية اللاحقة، في ضوء معهود النظم وثقافته النحوية، فيقول: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾: اسم جنس، ويدل على ذلك ما بعده من قوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا﴾ وما بعده، وتسويتها: إكمال عقلها ونظرها، ولذلك ارتبط به "فألهمها"، لأن الفاء تقتضي الترتيب على ما قبلها من التسوية التي هي لا تكون إلا بالعقل"[1].

ويتابع أبو حيان ردّه مستعينًا بالأدلّة السياقية اللاحقة، فيرى أن تأويل الزمخشري لـ"نفس" بأنه قد يريد نفسًا معينة، وهي نفس آدم، لا ينبغي الأخذ به، لأن فيه بعدًا للأوصاف المذكورة بعدها، ويستنتج أن المراد أي نفس من النفوس الإنسانية، ويستدل بالمعطيات السياقية بعدها بقوله: "ألا ترى إلى قوله بعد ذلك: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾، كيف تقتضي التغاير في المزكّي وفي المدسّي"[2]؟

وهكذا يظهر لنا أن تنوع الدلالة النصية وتأويلها مظهر شائع في نصوص القرآن الكريم، ويبدو أن السرّ في ذلك مردّه إلى طبيعة النص القرآني، وتنوع الدارسين واختلافهم في مدى الاعتبار الذي يولونه لنسيج النص اللغوي، ولما حول النص من الأدوات المساعدة على فهمه. فقد كان من أبرز الخصائص في أسلوب القرآن أنه يتميز بالكناية والإيحاء والغموض الفني والتمنع عن الإفصاح المباشر، وذلك مما يشجع على البحث عن المقصود، فجعل المتلقي يمعن النظر في معطيات النص الداخلية الغنية، وفي المعطيات الخارجية، والأمر هنا لا يتعلق بمشروعية الاستعانة بالمعطيات الخارجية للنص بوصفها

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٤٧٥.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط ٨/ ٤٧٥، وقد ردَّ ابن المنيِّر الإسكندري على الزمخشري مستعينًا بالأدلة السياقية اللغوية أيضًا: الروابط النحوية، والاتساق في الربط والدلالة العامة، والمعنى الصرفي، ينظر: الزمخشري: الكشاف ٤/ ٧٦٣، الحاشية (١).

رافدًا لا سبيل إلى الاستغناء عنه في الفهم، وإنما يتعلق بمدى الاستعانة بهذه المعطيات الخارجية ضيقًا واتساعًا، إنكارًا وقبولاً، إذ يتراوح الموقف من تلك المعطيات بين إنكار البعض لها إنكارًا تامًا، والتعويل على البعض الآخر تعويلًا كليًا، فكان من أبرز المعطيات الخارجية الموجهة لتأويل النص الديني والمفرقة بين التوجهات المذهبية، الأدلة العقلية، فضلاً عن الأخبار الحافة بنشأة النص[1]، وخصوصية المتلقي التي أسهمت إسهامًا فعالًا في الخلاف التأويلي. لذلك لا غرابة في أن نجد الخلاف الحاد بين المعتزلة وغيرهم.

النص الثالث:

قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد: ٥٧/ ٢٧].

يتناول النص مسألة تتعلق بالخلق أيضًا، وهي الرهبانية التي ابتدعها الحواريون بعد النبي عيسى عليه السلام، وعلاقتها بخالقها. ولعل المراد منه في ضوء المعطيات السياقية هو: ثم أتبعنا على آثار نوح وإبراهيم برسلنا الذين أرسلناهم بالبيّنات، وأتبعنا بعيسى ابن مريم الحواريين الذين اتبعوه على منهاجه وشريعته، خشيةً، ورحمةً ورهبانيّةً أحدثوها، ما افترضناها عليهم، وإنما هم التزموها وابتدعوها من تلقاء أنفسهم، ابتغاء رضوان الله، والرهبانية: رفض الدنيا وشهواتها من النساء وغيرهنّ واتخاذ الصوامع[2].

وفي ضوء المعطيات السياقية والمعنى يجوز في الفعل "جعلنا": أن يكون بمعنى: خلقنا، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ٦/ ١]. وههنا تكون

---

(١) الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، ص٣٨٥.

(٢) الطبري: تفسير الطبري ٢٣/ ٢٠٢، وابن كثير: تفسير ابن كثير ٨/ ٢٩، وأبو حيان: البحر المحيط٨/ ٢٢٦.

الرهبانية المبتدعة من خلق الله تعالى. ويحتمل أن يكون بمعنى صيّرنا، فيكون "في قلوب": في موضع المفعول الثاني لـ"جعلنا"[١]. ويكون معنى الكلام: صار في قلوبهم رأفة بأمور وجدت بعد خلقها، وهذا لا يقتضي أن يكون الجعل بمعنى الخلق[٢]. وههنا يحتمل الجعل المعنى السابق ويحتمل غيره، ونلحظ أن السياق يقبل الوجهين.

ويظهر أن الرهبانية يتجاذبها مفهومان في الفكر الإسلامي، فإما أن يقال: إنها مقدَّرة مكتوبة من الله تعالى، وإما أن يقال: إنها من صنع الإنسان الذي يخلق أفعاله بحسب رأي المعتزلة، ويظهر عند الجماعة أن المعنى المتبادر إلى الذهن الذي يستفاد من ظاهر التركيب هو الأول وهو المرجح. في حين ذهب المعتزلة إلى الرأي الثاني مستعينين بالتأويل، بحمل الكلام على التقدير، وكل منهم اعتمد الجانب التركيبي والمعطيات السياقية فيما ذهب إليه. وعليه فـ"رهبانية" يجوز أن تكون معطوفة على الرأفة والرحمة، ويجوز أن تكون منصوبةً بإضمار فعل على الاشتغال[٣]، أي: وابتدعوا رهبانية ابتدعوها.

أما "ابتدعوها" فقال قتادة: الرأفة والرحمة من الله، والرهبانية هم ابتدعوها، وخصّت الرهبانية بالابتداع، لأن الرأفة والرحمة في القلب لا تكسُّب للإنسان فيها، بخلاف الرهبانية، فإنها أفعال بدن مع شيء في القلب، ففيها موضع للتكسب[٤].

ويجب أن نؤكد أن النص القرآني مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية لكل البشر، وأن هذه الاحتمالات مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطًا واتجاهات

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٨/ ٢٢٦.
(٢) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن (المخلوق)، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، راجعه وأشرف عليه إبراهيم مدكور وطه حسين، "تصوير عن الطبعة الأصلية"، ٨/ ٣١١-٣١٢.
(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٧/ ٢٦٣.
(٤) أبو حيان: البحر المحيط٨/ ٢٢٦.

فكريّة متنوعة بتنوع الأوضاع والأحوال التاريخية، ومن ثم فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي(١)، لأن النص القرآني إذا كان يمتلك بنية مجردة أساسية يشترك في إدراكها واختزانها جميع القراء، فإنه يحتوي أيضًا على عناصر نصية قابلة على الدوام لأن يتصرف فيها المتلقي بالتغيير، فيحكم عليها بالتضمين والمجاز أو بالتقديم والتأخير أو بافتراض عنصر مقدر أو غير ذلك، وهذا يعني أن طبيعة التلقي وأهدافه تتحرّك في عالم النص، فتقوم بإعادة تشكيله من جديد لتجعله منسجمًا مع الذات القارئة(٢). ولهذا لا غرابة في أن يحمل القاضي عبد الجبار النص على التأويل بما يناسب الفكر الاعتزالي، فيجعل الرهبانية من صنع البشر، لا من صنع الله تعالى، إذ يرى أن هذا النص لا يدل على قول المُجبرِة في أن أفعال القلب من قبله تعالى، "وذلك أن ظاهره يقتضي أنه جعل في قلوبهم الرأفة والرحمة،...وأما الرهبانية فلم يذكر تعالى أنه جعلها، وإنما ذكرها ثم أخبر أنهم ابتدعوها، وبين أنه تعالى ما كتبها عليهم، وما ألزمهم إياها إلا ابتغاء مرضاته"(٣).

وإذا كان النحو جزءًا من تشكل المعنى، فالمتبادر إلى الذهن في ضوء السياق ومعهود النظم أن "رهبانيّة" معطوف على "رحمة"، والمعنى: وجعل في قلوب الذين اتبعوه الرأفة والرحمة والرهبانية. ووفقًا لذلك ستكون الرهبانية المبتدعة في المحصلة النهائية من صنع الله سبحانه. بيد أن هذا ينافي فكرة لدى المعتزلة مفادها أن الله تعالى لا يفعل إلا الخير، وكل شر إنما هو من الإنسان من خلال القدرة على الفعل التي ميزه الله بها، وهي الفكرة الاعتزالية التي اشتهرت بمصطلح "الحسن والقبح"، فالرهبانية ليست خيرًا فكيف تكون من صنع الله

(١) أرغون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي بيروت، ط١، د.ت، ص١٤٦.

(٢) لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص٢١٧-٢١٨.

(٣) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص ٦٤٤.

تعالى؟ لما كان الأمر كذلك تحيز المعتزلة إلى وجه نحوي معين يبدو الأضعف فصاحة، وقد تحيزوا له، لأنه ينسجم والمنظومة الفكرية الاعتزالية التي ذكرها القاضي عبد الجبار منذ قليل، يذكر الفارسي والزمخشري أن "رهبانيّةً" منصوبةً بإضمار فعل على الاشتغال، أي: وابتدعوا رهبانية ابتدعوها[1]. فعن الفارسي أن الرهبانية لا يستقيم حملها على "جعلنا" فتكون معطوفة على الرحمة، لأن ما يبتدعونه هم لا يجوز أن يكون مجعولًا لله تعالى[2]. وتبعه الزمخشري فقال: وانتصابها بفعل مضمر يفسّره الظاهر، والمعنى: ابتدعوا رهبانية ابتدعوها، أي أحدثوها من أنفسهم ونذروها[3].

ولما شعر الزمخشري أن وجه العطف قوي لا يمكن رده أضافه وقبل به، ولكنه تسلح بالتأويل أي: بظاهرة الاتساع بالتضمين، حتى يجعل الوجه النحوي يؤدي إلى معنى ينسجم وأصول المعتزلة، فرأى أنه يجوز أن تعطف "رهبانيّةً" على "رحمة"، فيعمل فيها الفعل جعل، وتكون جملة "ابتدعوها" صفة لها، وذلك إذا ضُمّن "جعل" معنى "وفق"، أي: وجعلنا في قلوبهم رأفة... ورهبانية مبتدعة من عندهم، بمعنى وفقناهم للتراحم بينهم ليبتدعوا الرهبانية ويستحدثوها[4]. إذًا جوز العطف بعد أن استعان بالمجاز والاتساع في كلام العرب، فضمّن الفعل "جعل" معنى "وفّق" في ضوء السياق، حتى ينفي خلق الشر عن الله تعالى. ونلحظ أن هذا التضمين لا دليل عليه ولا تسوغه المعطيات السياقية، ولا يقبل في ضوء معهود النظم وقواعد النحو، فكيف يستقيم المعنى بالتضمين وقد تعدى الفعل بنفسه إلى الرأفة والرحمة؟ هكذا إذًا فإذا لم يوافق ظاهر الأسلوب المذهب الاعتزالي لدى المفسر، لجأ إلى أساليب تأويلية

(١) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٤٧٩-٤٨٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٧/ ٢٦٣، وأبو حيان: البحر المحيط٨/ ٢٢٦.
(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٢٩/ ٢٣٢.
(٣) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٤٧٩-٤٨٠.
(٤) الزمخشري: الكشاف ٤/ ٤٨٠.

متنوعة، كي يجعل المعنى في التحليل متماشيًا مع هذا المذهب، وذلك لأن المتلقي الذي ينطلق من رؤية معينة يهدف دائمًا من وراء قراءته إلى أن يصل إلى خلق نسق منسجم متماسك العناصر، يمكّنه من إقامة تأويل يقتنع به كامل الاقتناع، ويأخذ به على أنه المعنى الوحيد للنص. ولا يمكن أن يحقق المتلقي هذا الانسجام إلا على حساب كثير من العناصر الجزئية الأخرى التي لم يأخذها بالحسبان في بناء نسقه، إذ يقوم بالانتقاء والإقصاء، ينتقي بعض المعطيات النصية ويقصي بعضها الآخر، فيكون قد أغلق النسق النصي بطبيعته المتشعبة المفتوحة من حيث يدري أو لا يدري، وقيده بحسب الوجهة التي يرتئيها[(١)]، ولو كان ذلك يؤدي إلى كسر قواعد النظام التركيبي للغة.

ويعقب الرازي ردًا على فهم أبي علي، مستخفًا بقدرته الجدلية المحدودة، ومستعينًا بالأدلة العقلية والمعطيات النصية اللاحقة، فيقول: وقال أبو علي الفارسي: لا يستقيم أن تحمل "رهبانية" على إعمال "جعل" بأن تُعطف على "رأفة" و"رحمة"، لأن ما يبتدعونه هم لا يجوز أن يكون مجعولًا لله تعالى. ثم أضاف الرازي: أنّ هذا الكلام يتم لو ثبت امتناع مقدور بين قادرين، فكيف إذا لم يكن عندنا إلا قادر واحد أحد؟ ومن أين يليق بأبي عليّ أن يخوض في أمثال هذه الأشياء؟ ولاسيما أنه قال تعالى: ﴿مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ﴾ أي لم نفرضها نحن عليهم[(٢)]. وذكر الرازي معتمدًا ظاهر النص أن الله تعالى لم يعنِ بـ"ابتدعوها" طريقة الذم، بل المراد أنهم أحدثوها من عند أنفسهم ونذروها، ولذلك قال تعالى بعده: ﴿مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ﴾[(٣)]. ونلحظ أنه قبِل معنى: "أحدثوها من عند أنفسهم ونذروها" الذي مرّ بنا منذ قليل عند المعتزلة، ولعل ذلك لا يعنى الاتفاق التام بينهما، فإذا كان المعتزلة يقصدون بهذا المعنى أن الرهبانية من

---

(١) لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص١١٤، وللمزيد ينظر: هولب، روبرت، نظرية التلقي، ص٢٢٩-٢٣١.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب٢٩/ ٢٣٢.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب٢٩/ ٢٣٢.

صنع الإنسان (خلقه)، فالأشاعرة يقصدون به أن الرهبانية من كسب الإنسان عن طريق القدرة الحادثة التي خلقها الله فيه.

ويرد أبو حيان على المعتزلة في ضوء معهود النظم وقواعد العربية مبيّنًا أن توجيههم النحوي للتركيب على الاشتغال كان نتيجة لتحيز فكري معين، يقول: وهذا إعراب المعتزلة، وهم يقولون: ما كان مخلوقًا لله لا يكون مخلوقًا للعبد، فالرأفة والرحمة من خلق الله، والرهبانية من ابتداع الإنسان، فهي مخلوقة له. وهذا الإعراب الذي لهم ليس بجيد من جهة القواعد، لأن ما يأتي في العربية منصوبًا على الاشتغال يجوز رفعه على أنه مبتدأ، مثل: "خالدًا أكرمته" "خالدًا" اسم منصوب على الاشتغال، ويجوز رفعه على الابتداء، فتقول: خالدٌ أكرمته، وقد جاز رفعه والابتداء به لأنه معرفة، أما إذا كان الاسم المنصوب على الاشتغال نكرة فلا يجوز الابتداء به إلا إذا انطبقت عليه شروط الابتداء بالنكرة، مثل التخصيص بالوصف أو الإضافة، والتقسيم، والتصغير، وأن يسبق بنفي أو استفهام، وغير ذلك من شروط، وعليه لا يجوز الابتداء هنا بقوله: "ورهبانيةً" المنصوب على الاشتغال، لأنه نكرة لا مسوغ له من المسوغات التي تجيز الابتداء بالنكرة، لذلك يضعف وجه النصب على الاشتغال الذي ينسجم والفكر الاعتزالي، والأقوى بحسب الظاهر أن يكون "رهبانيةً" منصوبًا معطوفًا على الرأفة والرحمة[1].

وإذا عدنا إلى تأويل المعتزلة أدركنا أنه كان بدافع فكري معدّ سلفًا، إذ يرتكز علم الكلام في بنيته الأساسية على مبدأ تأويل النصوص، والكثير من تلك التأويلات تعتمد على توظيف المعطيات النصية والأدلة كافة لجذب دلالة النصوص إلى معنى سابق محدد سلفًا، معنى يعد جزءًا من منظومة فكرية فلسفية، تصوغ رؤية للواقع والتاريخ والعالم، فإذا التقت دلالة بعض النصوص مع تلك المنظومة من دون تأويل أدرجت هذه النصوص ضمن "المُحكَم"،

---

(١) أبو حيان: البحر المحيط٨/ ٢٢٦.

أما إذا تعارضت بعض النصوص في دلالتها مع تلك المنظومة فإنها تدرج ضمن مفهوم المتشابه الذي يُستعمل التأويل في توجيهه. ومن ثم خضع تقسيم النصوص القرآنية دلاليًا لأيديولوجيا المفسر، فانقسم إلى محكم ومتشابه، وصار تأويل ما يوصف بالمتشابه مسلكًا عامًا شاركت فيه جميع الفرق الإسلامية من دون استثناء[١]. ولذلك فأصل الخلاف ليس في التأويل فقط، وإنما في تقسيم النصوص القرآنية وتصنيفها إلى محكم ومتشابه، فكثيرًا ما يعتبر المعتزلة مثلًا آية معينة من المحكمات، فيجعلون منها أصلًا، يتأولون على ضوئه وانطلاقًا منه الآيات الأخرى المخالفة التي يعدونها من المتشابه، على حين يفعل الأشاعرة العكس[٢]، وأقرب مثال ما رأيناه من توجيهٍ للآيات التي تتعلق برؤية الخالق سبحانه في هذا الفصل. وهكذا فإن المفسر في تلك الفرق يأخذ بالمعنى الذي يناسب الاتجاه المذهبي، وإذا تعذر ذلك بحسب الظاهر عمد إلى تطويع النظم إلى ما يناسب المقاصد، وذلك بتجاوز الظاهر إلى الباطن والحقيقة إلى المجاز، حتى يتسنى تحقيق الهدف الذي يعمل على ترسيخه، كلٌّ بحسب اعتقاده، فكان التفسير الإسلامي عند الفرق الإسلامية المختلفة تفسيرًا غائيًا، له أهداف سابقة، تتحكم في تشكل المعنى في ذهن المفسر، وليس النص ومكوناته والمفسّر إلا من جملة الأمور الخادمة لتلك الأهداف تعريفًا بها وإذاعة لها وإقناعًا بها[٣].

النتائج:

نخلص في ضوء ما سبق إلى جملة من النتائج، يمكن عرضها وفقًا للآتي:

١-كان للجانب النحوي أهمية كبيرة في تأويل العلماء لنصوص العقائد، فلم يختلف الأمر عما رأيناه في الفصل الأول، وقد ظهر ذلك في مراعاتهم معهود النظم وقواعد النظام التركيبي، إذ استدلوا بقضايا النحو على تحديد المعنى

---

(١) أبو زيد، نصر حامد: النص، السلطة، الحقيقة، ص١٣٣، الحاشية ٢٦.

(٢) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ص ٦٦-٦٧.

(٣) الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، ص٦٠١.

والردود على الآخرين، كل بحسب تأويله وقناعاته، كذلك كانوا يراعون استقامة العبارة نحويًّا في مسالكهم التأويلية. وقد تميّز تحليلهم النحوي للنصوص في مظهرين للمسألة الواحدة، إما بحمل التركيب على التأويل، وافتراض أصل مقدّر مخالف للظاهر مع مراعاة قوانين اللغة، وإما بالتمسك بالظاهر، وذلك بحسب ما يقتضيه المعنى لدى كل فريق، وهذا يوضح ما للنحو من أهمية في تشكّل الدلالة وتحديد المعنى القرآني لدى علماء الكلام، لأنه لا يمكن تحقيق الجانب الدلالي من غير أن يخضع النسيج الكلامي لنظام تركيبي معين، تحدده اللغة بقواعدها التركيبية التي تختزن في ذاكرة أبنائها.

٢-كانت الأسس (الأدلة) التي تحدد المعنى في تأويلهم لا تختلف عما مر بنا لدى الفقهاء، إذ تنضوي جميعًا تحت أصول الفقه التي ذكرناها في الفصل الأول، وهي: النص، والإجماع، والقياس، فضلًا عن قواعد اللغة العربية. وقد تميز القياس لديهم بالجدل العقلي، فكثر اعتمادهم على الأدلة العقلية، وفصّلوا الحديث فيها، وارتكزوا بصورة أساسية على أسلوبين في عرض الأدلة: أسلوب السبر والتقسيم، وأسلوب الاستدلال البرهاني الذي يعتمد المقدمات والنتائج. وقد اعتمدوا بصورة ملحوظة على الأدلة العقلية المبنية على المعطيات النصية، والأدلة العقلية التي تقيس الغائب (عالم الإلهيات والغيبيات عامة) على الشاهد (عالم الواقع والموجودات عمومًا) في إثبات الأحكام أو نفيها.

٣-شكلت معطيات النص حضورًا ملحوظًا، وقد كانت المعطيات اللغوية، من داخل النص، حجّة لدى كل فريق، يستعملها في التوصل إلى المعنى وفي الرد على الفريق الآخر، أما المعطيات الخارجية فقد أسهمت في تشكل الدلالة لدى كل فريق، ولكن ما يميزها مما رأينا لدى الفقهاء، هو أنها تكون موضع شك عند الطرف الآخر المخالف، فإذا ساق الخصم بعض الأدلة من خارج السياق اللغوي للنص القرآني، ولا توافق الطرف الآخر، فإن هذا الأخير يردها بالرفض والتشكيك غالبًا.

٤- كان المتلقي في تأويله للقسم الأعظم من نصوص العقيدة يسهم في

تشكل الدلالة إسهامًا ملحوظًا، بتعبير آخر: إن معطيات النص بعيدًا عن التوجهات المذهبية قد تقودك إلى معنى ما مما يتبادر إلى الذهن في مجمل نصوص العقيدة، فلا تقودك من غير أن تشعر إلى التعدد الخلافي في الفهم في ضوء المعطيات النصية، ولكن المؤول يجعل أمامك أحيانًا معنى لم يكن يتبادر إلى الذهن لولا اجتهاده، فيظهر لنا أن المسألة فيها من التأويل أحيانًا ما لا يقتضيه إلا الموقف الفكري المعدّ سلفًا في ذهن المؤوِّل، بعيدًا عن النص ومقتضياته، لذلك نقول: إذا كان تعدد مناحي القراءة يستند إلى المعطيات النصية ويغني النص ويضيء أبعاده وجوانبه قبلنا به، أما إذا لم يكن كذلك بأن يتعارض مع المعطيات النصية أو يتجاوز أدلة نصية مهمة لم تؤخذ بالحسبان، فمن الضروري إقصاؤه، حتى لا تُفرض على النص رموز بتأويلات تعسفية تقع بمعزل عن روحه ومعطياته، وليس لها أي سند نصي مقنع[1]. وذلك لأن للنص المقدس حرمة وقوانين معينة للتلقي، ولأن للمتلقي، أيًّا كان، قدرة إنسانية محدودة، فعليه أن يعي ذلك، ويحترم تلك الحرمة وقوانين التلقي الصحيحة ومعطيات النص، حتى تتناسب قدرته مع حرمة النص المقدس، ولا يدّعي الحق في التصرف في دلالاته كيفما شاء[2].

٥- ذكرنا منذ قليل أن للدليل العقلي حضورًا متميزًا، من بين الأدلة المتنوعة عند المذاهب الفكرية في نصوص العقائد، ويبدو أن مرد ذلك يعود إلى طبيعة تلك النصوص، فإنها تتناول المجردات والغيبيات أكثر بكثير مما تتناول الواقع العملي وتعامل الإنسان معه، كما في نصوص الفقه، مما يجعل للدليل العقلي

---

(١) لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص٣٣-٣٤، ٧٣، ونصر، عاطف جودة: النص الشعري ومشكلات التفسير، ص١٠٦.

(٢) خرويات، محمد: خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان: أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، دار أبي رقراق بالرباط، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ٤٦٨-٤٦٩.

في مناقشة هذه القضايا النصيّب الأكبر، من بين الأدلة الأخرى. وقد شكل أهمية كبيرة لدى المعتزلة والأشاعرة، وكان من الطبيعي أن يلجأ إليه المعتزلة نظرًا للنزعة العقلية التي تميز بها منهجهم من بين الفرق الإسلامية، فلم يتصوروا إمكانية أن يدل العقل على خلاف ما يدل عليه القرآن، ومن ثم كانوا في تأويلهم وجدلهم يحتكمون إلى العقل، الذي بدا لهم أنه لا يخطئ إذا استعمل استعمالًا سليمًا. وهكذا كان القرآن عند المعتزلة لا تعرف دلالته إلا بعد تقدم المعرفة العقلية بتوحيد الله وعدله وسائر صفاته وكانت حاجتهم إلى الأدلة الأخرى كالمعطيات النصية وغيرها تابعة للعقل[١]. وفي ضوء ذلك يصح القول: لقد بالغ المعتزلة في الاعتماد على العقل، حتى بات الإنسان لديهم يتمكن بفضله من أن يتبوّأ في الكون مكانة لا تنافسه فيها اللغة ولا غيرها، فلا يصدر عن الله إلا ما يمليه العقل، ولا يراد من النص إلا ما يقتضيه العقل، ولا ينال الإنسان عن جدارة لا عن تفضل من الله إلا ما أرشده إليه العقل، فبالعقل يصبح الإنسان سيدًا على الكون، وما سواه خادم له[٢]. وكأنهم تناسوا أن الطاقة الإنسانية التي ميّزنا الله تعالى بها إنما هي طاقة محيّرة، إنها لغزٌ غامض مزيج من الروح والمادة، من السماء والأرض، فربما غلب جانب على آخر في تجليات هذه الطاقة، وربما تساويا، لذلك فتارة تتجلى قوتها بالإشراق الروحي أو الحدس، وتارة بالعقل، وتارة بمزيج منهما، ولا يمكن أن يتفرد بهذه الطاقة أي جانب منهما، ولهذا ترانا نطلق عليها التسميات بحسب تجلياتها، فقد نسميها العقل أو القلب أو الروح، أو النفس. وترى الناس يختلفون في علاقتهم بالوجود، وتغدو لكل منهم سمة معينة، ليوصف الفرد منهم بالعقلي، أو بالروحي أو بالحسّي...إلخ. وإذا كان الإنسان يتميز بهذه الطاقة الخلاقة من بين الكائنات الحية فإنه يوظّفها في تلقي النص وتأويل المعنى، من حيث يدري ومن حيث

---

(١) العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، ص٧٤-٨٥، وأبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٨١-١٨٢.

(٢) الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، ص٣٨٥.

لا يدري، بحسب تكوينه الفطري والمكتسب، فترى تأويله تارة يأخذ بعدًا عقليًا، ليظهر هذا البعد ظهورًا جدليًا متميزًا في مناقشة الأمور والقدرة على الإقناع، وتارة أخرى يأخذ بعدًا تسجيليًا حفظيًا يعتمد الحفظ والنقل، فيسوق الأدلة مما تجود به الذاكرة. وربما فاجأتك هذه الطاقة الخلّاقة، ليتجلى تأويلها للنص القرآني بمظهر إشراقي أو حدسي، فإذا بك لا تقبله وتستغربه، وربما رفضته وسخرت منه. والحقيقة أنها أسرار الطاقة الإنسانية بكل ما أودع الله تعالى فيها من قوة وتفرد. وعليه فينبغي ألّا نبالغ في الاعتماد على جانب واحد، ونلغي الجوانب أو المظاهر الأخرى مما تتجلى به هذه الطاقة المحيّرة، لذلك فالاعتماد الكلي على جانب ما مما تتجلى به هذه الطاقة، والالتزام المطلق به، والحكم على الحقيقة من خلاله، كما فعل المعتزلة أو غيرهم أحيانًا، إنما هو أمر لا يراعي طبيعة القدرة الإنسانية الغنية المتنوعة، ولا يمكن أن يوصل إلى الحقائق المطلقة، ويسلط الضوء على جوانبها كافة، مهما حاول صاحبه.

أما الأشاعرة فكان من الطبيعي أن يستعينوا بالعقل أيضًا، لأن المذهب الأشعري تشكّل داخل المذهب الاعتزالي الذي اشتهر بأدلته العقلية كما ذكرنا، ولأنهم يردّون على أدلّة المعتزلة، وذلك يحتاج إلى الحجاج العقلي وبراهينه.

وتميز الدليل العقلي لديهم جميعًا بأنه ينبني على المعطيات المادية المحسوسة، فكان يقوم على المعطيات النصية أو معهود النظم وقواعده النحوية، أو المعهود الشرعي، بمعنى أنه لا يتشكل من مفهومات مجرّدة لا صلة لها بمدركات الإنسان الحسية، ولا غرابة في ذلك، فالعقل الإنساني دائمًا ينطلق في الوصول إلى قناعاته وتصوراته مما هو ماثل في الوجود، أي: إنه يكتسب معرفته من المعطيات الحسية المادية التي يصل من خلالها إلى المجردات. ومما سبق نستنتج أن نصوص العقائد ذات طابع عقلي في مسألة تشكل الدلالة والحوار مع الخصوم، في حين أن نصوص التشريع ذات طابع نصي تنطلق من الأدلة النصية في ذلك.

٦-شكلت التصورات الفكرية السابقة القائمة في الذهن منطلقًا ملحوظًا في

تأويل نصوص العقائد والتجاذب بين الآراء كما ذكرنا، وذلك يختلف كليًّا عما نجده في نصوص الفقه. وقد ظهر أثر تلك التصورات في نصوص العقائد عندما يحمَّل النص غير ما يحتمل من دلالات، مثل تأويل "تكليمًا" و"جعلوا...رهبانيّة" لدى المعتزلة، وفي توظيف مبادئ الأصول المذهبية أحيانًا في توجيه الدلالة النصية، مثل طبيعة الأدلة التي يسوقها المعتزلة والأشاعرة، وأهل الظاهر، فكل منهم تتحكم في تشكل الدلالة لديه أدلة ذات طابع مذهبي، خاصة به من داخل النص ومن خارجه، وظهر ذلك أيضًا في طبيعة الرد المطول والجدل والحجاج بين الفرق، مثل إيراد الحجج لدى كل من المعتزلة والأشاعرة ذات الطابع العقلي الجدلي. وبذلك يصح قول إيزر: "إن القرّاء يميلون بطبعهم إلى إعطاء معنى محدد للنصوص مع أن هذا المعنى غير موجود بشكل مباشر في النص، وإنما هناك بنيات متعددة في النص ترسم مسارات مختلفة لاحتمالات المعنى لا غير، وهذه البنيات تشترط بالضرورة اندماج القارئ في النص ولكن القارئ باعتباره ذاتًا قائمة بنفسها....لا يحصل في النهاية إلا على ذلك المعنى الذي هو قاسم مشترك بين ذاته وتصوراته المدفوعة قسرًا نحو الوراء، وبين البنيات النصية التي أجبرت هي أيضًا عن طريق الانتقاء على إعطائه المعنى الذي يلائم تجربته في القراءة [مهما حاول الابتعاد عن أفكاره السابقة وتصوراته]"(١). على حين أن الأمر مختلف في نصوص الفقه، فإن الطابع المذهبي والأهداف الفكرية الماثلة في الذهن لم تكن ملحوظة في تشكل الدلالة، فالنص بتلقائيته يحتمل غير معنى، ويضع القارئ أمام تعدد الاحتمالات الدلالية من غير تكلّف، وإذا تعارض الفهم البديهي المباشر مع المعهود الشرعي، نشأت الحاجة إلى التأمل اعتمادًا على معطيات النص ومعهود النظم، لتحدد دلالة تقبلها قوانين اللغة والمعهود الشرعي، بعيدًا عن الجدل العقلي المحض.

---

(١) لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص٣٣.

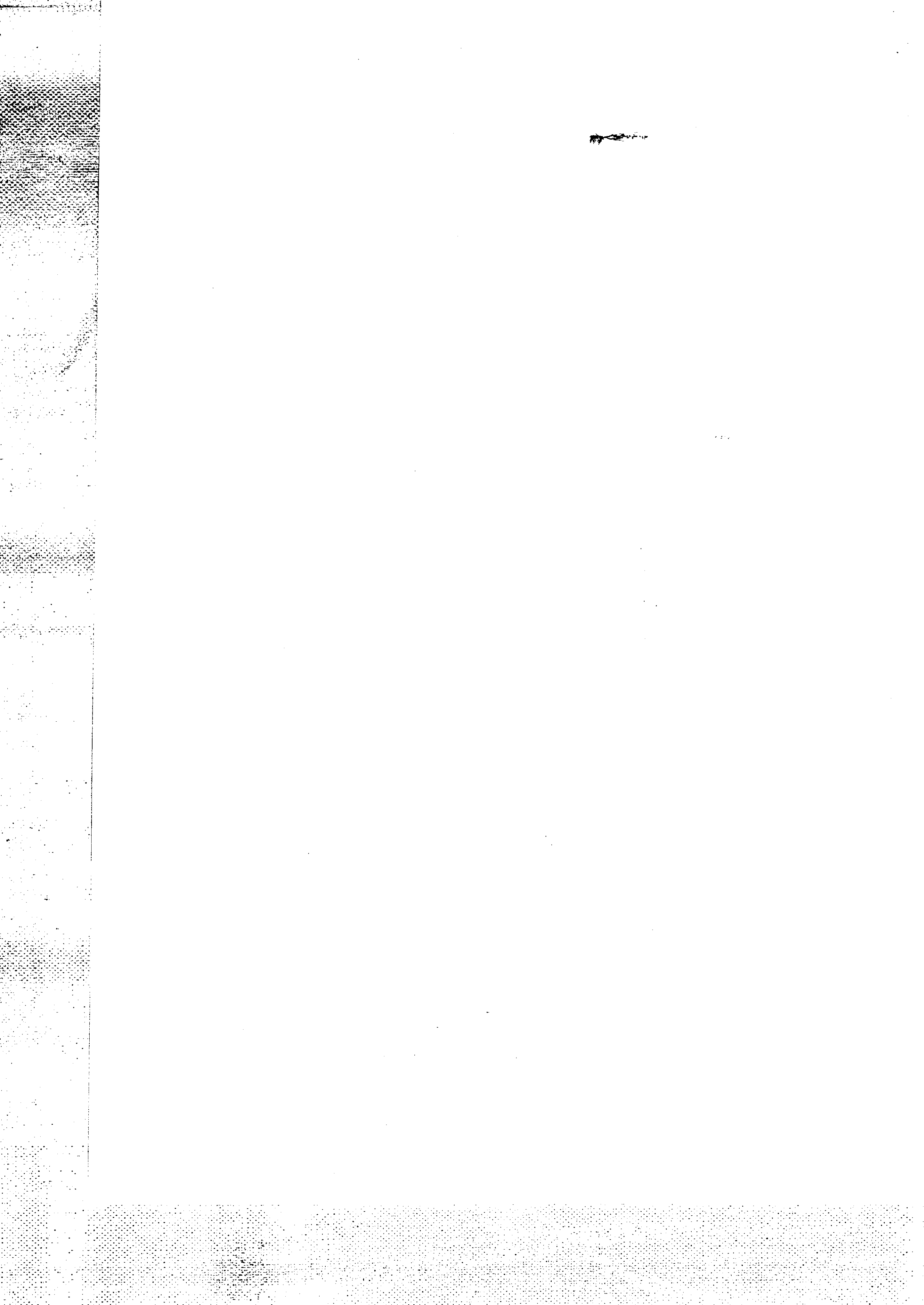
٧-تميز التجاذب الفكري في نصوص العقيدة بالردود المطولة، وحشد الأدلة المتنوعة في الاستدلال، والحدّة في الحوار، والطابع العقلي الجاف في الجدل، وذلك أمر ليس بالمستغرب، فإن الردود المطولة كانت نتيجة طبيعية للبعد الأيديولوجي في قراءة النصوص، الذي يحتاج إلى اهتمام مضاعف للإقناع، فالخطاب الأيديولوجي لا يبرز نفسه في النص إلا بصحبة ما هو مناقض له، وذلك بعرضه والرد عليه، أي: إن الأيديولوجيا لا يمكنها أن تعمل على توضيح نفسها في النص الأدبي إلا من خلال نقائضها[١] التي تعرضها للمتلقي ثم ترد عليها. ولما كان التأويل لنصوص العقيدة يحمل بعدًا أيديولوجيًا، ومهمًّا نظرًا لما يتميز به من حساسية وخطورة في الفكر الإسلامي، احتاج المؤول لنصوص العقيدة، إلى أن يكون رده ردًّا مطولًا، ولا يخلو من حدّة أحيانًا، ذلك لأن النصوص خطيرة تتناول أخطر ما في الدين، إنها تتصل بالتوحيد والعدل الإلهي، أي: ترتبط بوحدانية الله سبحانه وصفاته، ولهذا سمّاها الإمام أبو حنيفة بالفقه الأكبر، وسميت بعلم الذات والصفات، فالخلاف فيها تنبني عليه أمور خطيرة في وحدانية الله وصفاته، أما في الفقه فلم يظهر مثل ذلك، لأن نصوص الفقه ذات طابع عملي لا تحتاج إلى ردود فكرية تتسم بالطابع العقلي والتجريد، ولأنها ليست في الدرجة نفسها من الخطورة التي رأيناها في نصوص العقائد، ولأن المعطيات النصية تقود إلى مشروعية التعدد في الفهم تلقائيًّا. أما الطابع العقلي الجدلي الجاف، فقد غلب على نصوص العقائد، لأنها تتعلق بالمجردات والغيبيات والحديث عن مثل هذه الأمور لا يخلو من جفاف وبعد منطقي وعقلي، لاسيما لدى المذاهب التي تتسم بالطابع الفكري. ومن ثم يمكن القول في تأويل نصوص العقيدة عمومًا: لكي يبقى حضور التأويل مقنعًا في دائرة الضوء، يستعمل المؤول ملكاته الذهنية واللغوية والثقافية عامة، لينشئ تصورات دفاعية عن الحكم التأويلي الذي صار

(١) لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص ٧٨.

إليه. ثم يقوم بإدخال بعض هذه التصورات الدفاعية ضمن شرح التأويل، بما يقرّبه إلى المستقبِل، كما يقوم بإدخال بعضها الآخر في سياق الاستدلال الذي يثبت القضية، وهو في الوقت نفسه يدفع عنها ما يمكن أن ينقضها من أدلة[1].

---

(١) استيتية، سمير شريف: اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، ص٧٢٦.



المصادر والمراجع

الآلوسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية، ودار إحياء التراث العربي ببيروت، د.ت.

إبرير، بشير: تعليمية النصوص بين النظرية والتطبيق، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٧م.

ابن الأثير، مجد الدين: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزّاوي، محمود محمّد الطناحي، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٦٣م.

ابن الأنباري، أبو البركات: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، ومعه كتاب "الانتصاف من الإنصاف" لمحمد محيي الدين عبد الحميد، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية بحمص، ١٩٨٨-١٩٨٩م.

ابن الأنباري، أبو البركات: البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد طه، دار الكاتب العربي بالقاهرة، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد: الإكليل في المتشابه والتأويل، مكتبة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة، ط٢، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد: مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزّار وأنور الباز، دار الوفاء، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

ابن الجزري، أبو الخير محمد: النشر في القراءات العشر، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة د.ت.

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط٢، د. ت.

ابن جني، أبو الفتح عثمان: المحتسب في تبيين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح شلبي، وزارة الأوقاف بمصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء كتب السنّة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: المنصف في كتاب شرح التصريف للمازني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، القاهرة ١٩٥٤م.

ابن حزم، أبو محمد علي: الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٣٤٥هـ.

ابن حزم، أبو محمد علي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل ببيروت، ط٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

ابن حزم، أبو محمد علي: المحلّى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية ببيروت، د. ت.

ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

ابن خالويه، الحسين بن أحمد: مختصر في كتاب شواذّ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه، عني بنشره برجشتراسر، النشريات الإسلامية، المطبعة الرحمانية بمصر لجمعية المستشرقين الألمانية، ١٩٣٤م.

ابن خلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر ببيروت، ط١، ١٩٩٤م.

ابن دريد، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ.

ابن رشد القرطبي، أبو الوليد، محمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق وتخريج عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط١، القاهرة، ١٩٣٥.

ابن السّرّاج، أبو بكر محمد بن سهل: الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٤، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

ابن سلّام الجمحي، محمد: طبقات فحول الشعراء، شرحه محمود محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ١٩٥٢م.

ابن عبد ربّه: أبو عمر أحمد بن محمّد: العقد الفريد، شرح وضبط وتصحيح وترتيب أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة ببيروت، د. ت.

ابن عصفور، أبو الحسن علي بن مؤمن: المقرّب، تحقيق أحمد عبد الستّار الجواري وعبد الله الجبوري، د.ن، ط١، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: أدب الكاتب، تحقيق وشرح محمد محيي الدين عبد الحميد، المطبعة الرحمانية بمصر، د. ت.

ابن قتيبة، أبو محمّد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، شرح وتحقيق أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مطبعة دار المعارف بمصر، ١٩٦٨م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان: أسرار النحو، تحقيق أحمد حسن حامد، دار الفكر بعمّان، د.ت.

ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى: السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ابن مفرِّغ، يزيد بن زياد بن مفرِّغ الحميري: ديوان يزيد بن مفرِّغ الحميري، جمع وتحقيق عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الرسالة ببيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، دار صادر ببيروت، ط٣، ٢٠٠٤م.

ابن النديم، محمد بن إسحاق: الفهرست، دار المعرفة ببيروت، لبنان، د.ت.

ابن هشام الأنصاري، جمال الدين: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، منشورات جامعة حلب.

أبو حيّان النحوي، أثير الدين محمّد بن يوسف: تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرين، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

أبو خرمة، عمر: نحو النص، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير بيروت لبنان، ط١، ١٩٨٢م.

أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٤م.

أبو زيد، نصر حامد: التأويل النحوي في كتاب سيبويه، مجلة ألف (مجلة البلاغة المقارنة)، تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، مطبعة إلياس العصرية العدد ٨، ١٩٨٨م.

أبو زيد، نصر حامد: فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدّين بن عربي)، دار التنوير، بيروت ط١، ١٩٨٣م.

أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٤م.

أبو زيد، نصر حامد: النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط١، ١٩٩٥م.

أبو السعود، محمد بن محمد: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم المعروف بتفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د. ت.

أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي: مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بصيدا وبيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

أبو عبيدة، معمر بن المُثَنّى التَّيمي: مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين مكتبة الخانجي، دار الفكر، ط٢، ١٩٧٠م.

أبو المكارم، علي: أصول التفكير النّحوي، منشورات الجامعة الليبيّة، كلية التربية بطرابلس، ١٩٧٣م.

أبو المكارم، علي: تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري، القاهرة الحديثة للطباعة، ط١، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

أحمد، نوزاد حسن: المنهج الوصفي في كتاب سيبويه، منشورات جامعة قاريونس بنغازي، ليبيا، ط١، ١٩٩٦م.

الأخفش، أبو حسن سعيد بن مسعدة: معاني القرآن، تحقيق فائز فارس، الصفاة، الكويت، ط،٢، ١٩٨١م.

أرغون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي ببيروت، ط١، د. ت.

الأزهري، أبو منصور محمّد بن أحمد: تهذيب اللغة، تحقيق عبد الحليم النّجّار، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ١٩٦٧م.

استيتية، سمير شريف: اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث بإربد، الأردن، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

إسماعيل، عز الدين: جدلية المصطلح الأدبي، مجلة علامات، النادي الأدبي، جدة، مج٢، ج٨، ١٩٩٣م.

الأعشى، ميمون بن قيس الأعشى الكبير: ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق محمّد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، المطبعة النموذجية.

الأفغاني، سعيد: من تاريخ النحو، دار الفكر، د.ت.

ألحيان، مولاي الحسين: السياق وفهم النص الشرعي: دراسة في الوظيفة والدلالة، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان: أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، دار أبي رقراق بالرباط، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

أمين، أحمد: ضحى الإسلام، مطبعة النهضة بالقاهرة، ط٧، ١٩٦٤م.

أنيس، إبراهيم: من أسرار اللغة، الأنجلو المصرية، ط٧، ١٩٩٤م.

أوزوالد، ديكرو، وسشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة منذر عياشي، جامعة البحرين، ٢٠٠٣م.

أوغان، عمر: النص والسلطة، إفريقيا الشرق، ط ٢، ١٩٩٤م.

أولمان، ستيفن: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب بالمنيرة- مصر، ١٩٩٢م.

إيكو، أمبرتو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكَراد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.

إيلوار، رونالد: مدخل إلى اللسانيات، ترجمة بدر الدين القاسم، منشورات جامعة دمشق، ١٩٨٠م.

باقر، مرتضى جواد: مفهوم البنية العميقة بين جومسكي والدرس النحوي العربي، مجلة اللسان العربي بالرباط، ع ٣٤، ١٩٩٠م.

الباقلاني، أبو بكر محمد: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٣، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، ط٣، ١٩٩٣م/ ١٤١٤هـ.

بحيري، سعيد حسن: علم لغة النص، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.

البخاري، أبو عبد الله محمد: صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

البريكي، فاطمة: التلقي والتأويل عند عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني، ندوة بعنوان: التأويل في الفكر التراثي والمعاصر آفاقه وتطبيقاته، تحرير سعيد توفيق، جامعة الإمارات العربية المتحدة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مطبوعات الجامعة، ط١، ٢٠٠٤م/ ١٤٢٥هـ.

برينكر، كلاوس: التحليل اللغوي للنص مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج تأليف، ترجمه وعلق عليه ومهد له سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار بالقاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

البُستي، الحافظ أبو حاتم محمد بن حِبّان: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، علّق عليه وصحّحه مصطفى السقّا، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

بكر، محمد صلاح الدين: نظرة في قرينة الإعراب في الدراسات النحوية، حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت، الحولية الخامسة، الرسالة العشرون، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

بلاشير، ريجيس: القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني ببيروت، ط١، ١٩٧٤م.

بوقرة، نعمان: نحو النص مبادئه واتجاهاته الأساسية في ضوء النظرية اللسانية الحديثة، مجلة علامات، النادي الأدبي الثقافي بجدة، مج١٦، ج٦١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند، حيدر آباد بالهند، ط١، ١٣٨٨هـ.

الترمذي: محمد بن عيسى: سنن الترمذي، تحقيق مصطفى محمد حسين الذهبي، دار الحديث بالقاهرة، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

التهانوي، محمد علي الفاروقي: كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، وترجم النصوص الفارسية عبد المنعم محمد حسنين، وراجعه أمين الخولي، دار الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.

توفيق، سعيد: ندوة بعنوان: "التأويل في الفكر التراثي والمعاصر آفاقه وتطبيقاته" تحرير سعيد توفيق، جامعة الإمارات العربية المتحدة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مطبوعات الجامعة، ط١، ٢٠٠٤م/ ١٤٢٥هـ.

التونسي، زين العابدين: المعجم في النحو والصرف، مطبعة الترقي بدمشق، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط٧، ٢٠٠٤م.

الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط١٠، ٢٠٠٩م.

الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

الجاسم، محمود حسن: أسس التحليل النحوي، مجلة الدراسات اللغوية الصادرة

عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مج٤، ع١، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠٢م.

الجاسم، محمود حسن: التأويل النحوي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، رسالة ماجستير (مخطوط)، جامعة حلب، كلية الآداب، ١٩٩٥م.

الجاسم، محمود حسن: التحليل النحوي تعريفه وطبيعته، مجلة كلية الدراسات الإسلامية واللغوية بدبي، ع ٢٠، ٢٠٠١م.

الجاسم، محمود حسن: تعدد الأوجه في التحليل النحوي، دار النمير بدمشق، ط١، ٢٠٠٧م.

الجاسم، محمود حسن: القاعدة النحوية تحليل ونقد، دار الفكر بدمشق، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

الجاسم محمود حسن: المدخل إلى تاريخ النحو، دار التراث، حلب، سورية، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

الجاسم، محمود حسن: مفهوم التأويل النحوي، مجلة جذور، ع٦، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٤٢٢ هـ.

الجاسم، محمود حسن: ملامح التحليل النحوي عند الزمخشري، مجلة الدراسات اللغوية، التابعة لمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مج٤، ع٤، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رضوان الداية وفايز الداية، دارقتيبة بدمشق، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي ببيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

جرين، جودث: علم اللغة النفسي، ترجمة وتعليق مصطفى التوني، الهيئة المصرية العامة، ١٩٩٣م.

الجصّاص، أبو بكر أحمد: أحكام القرآن، دار الكتاب العربي ببيروت، تصوير عن الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

جطل، مصطفى: نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية بجامعة حلب، ١٩٨١-١٩٨٢م.

الجطلاوي، الهادي: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج التأويل الإعجاز، دار محمد علي الحامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة صفاقس تونس، ط١، ١٩٩٨م.

جمال الدين، مصطفى: البحث النحوي عند الأصوليين، دار الهجرة بقم، إيران، ط٢، ١٤٠٥هـ.

جمعة، أحمد عبد العظيم: المصطلح النحوي، دراسة نقدية تحليلية، دار الثقافة بالفجالة بمصر، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

الجوهري، إسماعيل بن حمّاد: تاج اللّغة وصحاح العربيّة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، القاهرة، د.ت.

الجويني، مصطفى الصاوي: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م.

حجازي، محمود فهمي: علم اللغة العربية، وكالة المطبوعات بالكويت، ١٩٧٣م.

حرب، علي: النص والحقيقةII الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكّرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط١، ١٩٩٥م.

حسّان، تمام: الأصول "دراسة أبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م.

حسان، تمام: ضوابط التوارد، مجلة مجمع اللغة العربية بمصر، (ج) (٥٨) ١٩٨٦م.

حسّان، تمّام: اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م.

حسّان، تمّام: مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة ١٩٧٤م.

الحسن البصري: تفسير الحسن البصري، جمع وتوثيق ودراسة محمد عبد الرحيم، دار الحديث بالقاهرة، د. ت.

الحلواني، محمد خير: المفصل في تاريخ النحو، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

حمّودة، عبد العزيز: الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت/ مطابع السياسة، ع٢٩٨ نوفمبر٢٠٠٣/ رمضان ١٤٢٤هـ.

الحموز، عبد الفتاح أحمد: التّأويل النّحوي في القرآن الكريم، مكتبة الرّشد بالرّياض، ط١، ١٩٨٤م. حنفي، حسن: دراسات إسلامية، دار التنوير ببيروت، ط١، ١٩٨٢م.

حنفي، حسن: قراءة النص، مجلة ألف (مجلة البلاغة المقارنة) العدد ٨، ١٩٨٨م. تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، مطبعة إلياس العصرية.

خرما، نايف: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

خروبات، محمد: خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان: أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، دار أبي رقراق بالرباط، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

خضر، نبيل حامد: الخيرية في النصوص القرآنية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، ع ٢٠/ ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

خطابي، محمد: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي ببيروت والدار البيضاء، ط١، ١٩٩١م.

الخفيف، علي: أسباب اختلاف الفقهاء، دار الفكر بمصر، ط٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

خليل، إبراهيم: النص الأدبي تحليله وبناؤه، دار الكرمل بعمّان، ط١، ١٩٩٥م.

الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهجرة بإيران، ط٢، ١٤٠٩هـ.

خليل، لؤي علي: العجائبية في النثر الحكائي الأندلسي، (مخطوط) رسالة دكتوراه جامعة دمشق، كلية الآداب، ٢٠٠١م.

الخِن، مصطفى سعيد: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٥، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن: سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي ببيروت، ١٤٠٧هـ.

الداني، أبو عمرو عثمان: المكتفى في الوقف والابتدا، تحقيق يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٢، ١٩٨٧م.

دايك، فان: النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٠م.

الدجني، فتحي عبد الفتاح: أبو الأسود الدؤلي ونشأة النحو العربي، وكالة المطبوعات بالكويت، ط١، ١٩٧٤م.

دزه يي، دلخوش جار الله حسين: البحث الدلالي في كتاب سيبويه، مطبعة رون، السليمانية بالعراق، ٢٠٠٤م.

دى بوغراند، روبرت: النص والخطاب والإجراء ترجمة تمام حسان، عالم الكتب بالقاهرة، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

الرازي، فخر الدين محمد: أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل ببيروت، ط١ القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

الرازي، فخر الدين محمد: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر ببيروت، ط١، ١٤٢٥-١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

الرازي، فخر الدين محمد: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

رمضان، يحيى: القراءة السياقية عند الأصوليين قراءة في مفهوم معهود العرب عند الشاطبي، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية

للعلماء بعنوان: أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، دار أبي رقراق بالرباط، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
الرماني، علي بن عيسى: معاني الحروف، تحقيق عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر بالقاهرة، د. ت.
الرّوكي، محمد: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، السلسلة ٢٥، مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، ط١، ١٩٩٤م.
ريكور، بول: إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة فريال جبوري غزول مجلة ألف (مجلة البلاغة المقارنة)، ع ٨، ١٩٨٨م، تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، مطبعة إلياس العصرية.
زادة، طاش كبري: مفتاح السّعادة ومصباح السيادة، دائرة المعارف الثّقافيّة، حيدر آباد الدكن، الهند ط١، د.ت.
الزُّبيدي الأندلسي، أبو بكر محمد بن الحسن: طبقات النحويين واللغويين، دار المعارف بمصر، ط٢، د. ت.
الزّبيدي، محمّد مرتضى: تاج العروس، دار صادر ببيروت ١٩٦٦م.
الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق: الإيضاح في علل النحو، القاهرة، ١٣٧٨هـ.
الزّركشي، بدر الدّين محمّد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، د.ت.
زكريا، ميشال: الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
زكريا، ميشال: قضايا ألسنيّة تطبيقيّة، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩٣م.
الزمخشري، جار الله، محمود بن عمر: أساس البلاغة، دار الكتب المصرية، ١٩٢٣م.

الزمخشري، جار الله، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الزنكي، نجم الدين قادر كريم: نظرية السياق دراسة أصولية، دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

الزنّاد، الأزهر: نسيج النص بحثٌ في ما يكون به الملفوظُ نصًّا، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط١، ١٩٩٣م.

السعدي، عبد القادر عبد الرحمن: أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، دار عمار بعمان الأردن، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

السكّاكي، يوسف بن أبي بكر: مفتاح العلوم، المطبعة الأدبية بمصر، ١٣١٧هـ.

سلمان، عدنان محمد: الاستقراء في النحو، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج٣، مج ٣٥، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف: الدر المصون في علم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم بدمشق، ط١، ١٩٨٦م.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٦م.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله: أخبار النحويين البصريين، اعتنى بنشره وتهذيبه فريتس كرنكو، المطبعة الكاثوليكية ببيروت وباريس، ١٩٣٦م.

سيرل، جون: تشومسكي والثّورة اللغويّة، مجلّة الفكر العربي، ع٩٨، ١٩٧٨-١٩٧٩م.

السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت لبنان، د.ت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق أحمد سليم الحمصي ومحمد أحمد قاسم، جروس برس، ط١، ١٩٨٨م.

السيد، عبد الحميد مصطفى: التحليل النحوي عند ابن هشام الأنصاري، مجلة البلقاء للبحوث والدراسات، جامعة عمّان الأهلية بالأردن، مج٢، ع١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

السيد، عبد الرحمن: مدرسة البصرة النحوية نشأتها وتطورها، جامعة البصرة بالعراق ودار المعارف بمصر، ط١، د.ت.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز، دار الفكر العربي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط٢، ١٤١١/ ١٩٩١م.

الشافعي: محمد بن إدريس، أبو عبد الله المعروف بالإمام الشافعي: أحكام القرآن، تقديم وتحقيق عبد الغني عبد الخالق، ومراجعة محمد شريف سكر مع تعليق وفهرسة، دار إحياء العلوم ببيروت، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

الشافعي: محمد بن إدريس، أبو عبد الله المعروف بالإمام الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية ببيروت، د. ت.

الشاوش، محمد: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية "تأسيس نحو النص"، كلية الآداب، جامعة منّوبة بمنّوبة، تونس بالاشتراك مع المؤسسة العربية للتوزيع بتونس، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

شقير، نايف: النحو والصرف في خدمة التفسير عند المعتزلة، رسالة ماجستير "مخطوط"، جامعة حلب، ١٩٨٦م/ ١٤٠٦هـ.

الشوكاني، السيد ركن الدين جمال الإسلام: كتاب القواعد والفوائد، تحقيق ودراسة عبد الله الخثران، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

شيخ عبد السلام، أحمد: تفسير مقصود المتكلم في التحليل النحوي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ع٢٠، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

الشيخ عبود، زهرة: التحليل النحوي للآيات الكريمة حتى نهاية القرن الثاني الهجري، رسالة دكتوراه (مخطوط) جامعة حلب كلية الآداب،١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

الشيرازي، مرتضى آية الله زاده: الزمخشري مفسرًا ولغويًا، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٧٧م.

الصبّان، محمد بن علي: حاشية الصبّان على الأشموني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.

الصغير، محمود أحمد: القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي، دار الفكر بدمشق، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

ضيف، شوقي: المدارس النحوية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية بجامعة حلب، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة بلبنان، ط١، ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠ م.

طلب، عبد الحميد السيد: تاريخ النحو وأصوله، مكتبة الشباب بالمنيرة القاهرة د.ت.

عبد البديع، لطفي: التركيب اللغوي للأدب، مكتبة لبنان ناشرون- الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، ط١، ١٩٩٧م.

عبد الغفار، السيد أحمد: التصور اللغوي عند الأصوليين، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ط١٩٩١م.

عبد الغفّار، السيّد أحمد: ظاهرة التّأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية د. ت.

عبد الغفار، السيد أحمد: النص القرآني بين التفسير والتأويل، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ط٢، ١٩٩٨م.

عبد القادر، شرشار: نظرية القراءة وتلقي النص الأدبي، مجلة الموقف الأدبي، ع٣٦٧، دمشق، ٢٠٠١م.

عبد اللطيف، محمد حماسة: الجملة في الشعر العربي، مكتبة الخانجي ومطبعة المدني بالقاهرة، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

عبد اللطيف، محمد حماسة: لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية، دار الشروق بالقاهرة، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

عبد اللطيف، محمد حماسة: منهج في التحليل النصي للقصيدة تنظير وتطبيق، مجلة فصول مج١٥، ع٢، ١٩٩٦.

عبد اللطيف، محمد حماسة: النحو والدلالة "مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي"، القاهرة، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

عبده، داود: التقدير وظاهر اللفظ، مجلة الفكر العربي ع ٨-٩، معهد الإنماء العربي بيروت ١٩٧٨- ١٩٧٩م.

عتر، نور الدين: القرآن الكريم والدراسات الأدبية، جامعة دمشق، ١٤٠٤-١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤-١٩٨٥م.

العجلوني، إسماعيل: كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط٢، ١٣٥١هـ.

العسقلاني أحمد بن علي بن حجر: تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

عفيفي، أحمد: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق بالقاهرة، ٢٠٠١م.

العلولا، منيرة بنت سليمان: الإعراب وأثره في ضبط المعنى، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ١٩٩٣م.

عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.

عمايرة، خليل أحمد: في نحو اللغة وتراكيبها "منهج وتطبيق"، عالم المعرفة، جدّة ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

عمايرة، خليل: النّظريّة التّوليديّة التّحويليّة وأصولها في النّحو العربي، المجلة العربية للدراسات اللغوية، مج٤، ع١، معهد الخرطوم للدراسات اللغوية.

عمر، أحمد خطاب: القراءات والوقف والابتداء، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج١ مج٣٩، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

عمّار، سام: نحو رؤية جديدة لتدريس النّحو العربي على المستوى الجامعي في ضوء النظريّات الحديثة في اللّغة وعلم النفس، مقال ضمن مطبوعات ندوة النّحو والصّرف، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، مطابع مؤسسة تشرين، سورية، ١٩٩٤م.

العموش، خلود: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد بالأردن، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

العوا، عادل: المعتزلة والفكر الحر، دار الأهالي بدمشق، ط١، ١٩٨٧م.

عيد، محمّد: أصول النّحو العربي في نظر النّحاة ورأي ابن مضاء بضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب بالقاهرة، ١٩٨٢م.

عياشي، منذر: مقالات في الأسلوبية، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، ١٩٩٠م.

غازي، يوسف: مدخل إلى الألسنية، منشورات العالم العربي الجامعية بدمشق، ١٩٨٥م.

الغذامي، عبد الله: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، مقدمة نظرية ودراسة تطبيقية، دار سعاد الصباح، الكويت والقاهرة ١٩٩٣م.

الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، وبذيله كتاب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار صادر ببيروت، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ.

فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني، مجلة عالم الفكر، مج٢٠، ع٣، الكويت ١٩٨٩م.

الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد: التكملة، تحقيق حسن شاذلي فرهود، عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض، ط١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

الفاكهي، عبد الله بن أحمد: شرح كتاب الحدود في النحو، تحقيق المتولي رمضان أحمد الدميري، دار التضامن للطباعة بالقاهرة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

الفرّاء، أبو زكريّا يحيى بن زياد: معاني القرآن، حقّق الجزء الأول والثاني أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٥٥م، وحقق الجزء الثالث عبد الفتاح شلبي وراجعه علي النجدي ناصف، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م.

فرنسيس، مريم: في بناء النص ودلالته (محاور الإحالة الكلامية)، وزارة الثقافة بدمشق، ١٩٩٨م.

فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع١٦٤، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الفقي، صبحي إبراهيم: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء بالقاهرة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

فلفل، محمد عبدو: الشاذ عند أعلام النحاة تعليله وتأويله والاستدلال به وردّه، مكتبة الرشد بالرياض، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

فلفل، محمد عبدو: ما لم يطرد في قواعد النحو والصرف عند أعلام النحاة حتى القرن السابع الهجري، رسالة دكتوراه (مخطوط) بجامعة دمشق، مكتبة كلية الآداب، ١٩٩٣م.

الفهري، عبد القادر الفاسي: اللسانيات واللغة العربية، دار توبقال بالدار البيضاء، ط١، ١٩٨٥م، أو منشورات عويدات ببيروت وباريس، ط١، ١٩٨٦م.

الفيروزابادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، مطبوعات المكتبة التجارية بمصر، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

قاسم، سيزا: توالد النصوص وإشباع الدلالة تطبيقًا على تفسير القرآن الكريم، مجلة ألف (مجلة البلاغة المقارنة)، ع٨، ١٩٨٨م، تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، مطبعة إلياس العصرية.

القاضي عبد الجبار: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط٣، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

القاضي عبد الجبار: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد: متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث بالقاهرة، د. ت.

القاضي عبد الجبار: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل الجزء الرابع (رؤية الباري)، تحقيق محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور وطه حسين، "تصوير عن الطبعة الأصلية".

القاضي عبد الجبار، أبو الحسن: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السابع (خلق القرآن)، قوّم نصه إبراهيم الأبياري بإشراف طه حسين، "تصوير عن الطبعة الأصلية".

القاضي عبد الجبار، أبو الحسن: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن (المخلوق)، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، راجعه وأشرف عليه إبراهيم مدكور وطه حسين، "تصوير عن الطبعة الأصلية".

قباوة، فخر الدين: التحليل النحوي أصوله وأدلته، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان-مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٢م.

قباوة، فخر الدين: جذور التحليل النحوي في المدرسة القرآنية القدمى، دار الغوثاني بدمشق، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق إبراهيم إطفيش وآخرين، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٥٢م.

قصّاب، وليد: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة بالدوحة - قطر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

القوزي، عوض حمد: المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى نهاية القرن الثالث الهجري، عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

كريسطيفا، جوليا: علم النص ترجمة فريد الزاهي مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، ط٢، ١٩٩٧م.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى: الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بدمشق، ط٢، ١٩٨١-١٩٨٢م.

اللبدي، محمد سمير نجيب: معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة ببيروت، دار الفرقان، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

لحمداني، حميد: القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٣م.

ليونز، جون: نظريّة تشومسكي اللّغويّة، ترجمة وتعليق حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ط١، ١٩٨٥م.

الماتريدي، أبو منصور محمّد بن محمّد: تأويلات أهل السّنة، تحقيق إبراهيم عوضين والسّيد عوضين، الجمهورية العربية المتّحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، لجنة القرآن والسّنة، القاهرة ١٩٧١م.

مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، مكتبة دار العروبة بالقاهرة، ط١، ١٩٥٨م.

المبارك، محمد: استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، ط١، ١٩٩٩م.

المبرّد، أبو العبّاس محمّد بن يزيد: المقتضب، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت. د.ت.

مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر: تفسير مجاهد، تحقيق عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي، مطابع الدوحة، ط١، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

مجموعة: "مجمع اللغة العربية بالقاهرة": المعجم الوسيط، دار أمواج ودار الفكر ببيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

المخزومي، مهدي: مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م.

مداس، أحمد: لسانيات النص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري، جدار للكتاب العالمي، بعمّان الأردن/ عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط١، ٢٠٠٧م.

مرتاض، عبد الملك: ثلاثة مفاهيم نقدية بين التراث والحداثة "نظرية، أدب، نص"، ضمن سلسلة قراء جديدة لتراثنا النقدي النادي الأدبي الثقافي بجدّة الكتاب ٥٩، مج ١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة ببيروت، د. ت.

مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي ببيروت والدار البيضاء، ط١، ١٩٨٥م.

مفتاح، محمد: دينامية النص، المركز الثقافي العربي ببيروت والدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٠م.

مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، جدار للكتاب العالمي بعمّان، وعالم الكتب الحديث بإربد، الأردن، ط١، ٢٠٠٦م.

مكرم، عبد العال سالم، وعمر، أحمد مختار: معجم القراءات القرآنية، جامعة الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

الملخ، حسن خميس: في التحليل الاجتماعي للظاهرة النحوية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية واللغوية بدبي، ع ٢٠، ٢٠٠١م.

الموسى، نهاد: نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، دار البشير، ط٢، ١٩٨٧م.

ناصر، عمارة: اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم، ودار الفارابي ببيروت، ومنشورات الاختلاف بالجزائر، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

ناصف، مصطفى: مسؤولية التأويل، دار السلام بالقاهرة والإسكندرية، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

ناصف، مصطفى: نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

ناصف، مصطفى: النقد العربي نحو نظرية ثانية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، ع ٢٥٥، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

النحاس، أبو جعفر: إعراب القرآن تحقيق زهير غازي زاهد، مطبعة العاني ببغداد، ١٩٨٠م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد: سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، دار الفكر ببيروت، ط١، ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م.

نصر، عاطف جودة: النص الشعري ومشكلات التفسير، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط١، ١٩٩٦م.

النيسابوري، الحاكم محمد بن عبد الله: المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ببيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

هاينه من، فولفجانج وديتر فيهفيجر: مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

الهندي، علي بن حسام الدين المتقي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه بكري حيّاني، صححه ورفع فهارسه صفوة السقّا، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٥، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

هولب، روبرت، نظرية التلقي، ترجمة عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

ويس، أحمد محمد: ثنائية الشعر والنثر في الفكر النقدي، وزارة الثقافة في سورية، ط١، ٢٠٠٢م.

ياقوت، أحمد سليمان: ظاهرة الإعراب في النّحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ١٩٩٤م.

يقطين، سعيد: انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي ببيروت والدار البيضاء، ط١، ١٩٨٩م.

يوسف، جمعة سيّد: سيكولوجيّة اللّغة والمرض العقلي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، ع ١٤٥، ١٩٩٠م.

